

Istituto Universitario "Suor Orsola Benincasa"
Corso di Perfezionamento in discipline sociologiche
METODOLOGIA DELLA RICERCA SOCIALE
II Ciclo - anno accademico 1998-1999
NAPOLI

**Dalla FENOMENOLOGIA
all'ETNOMETODOLOGIA
un approccio metodologico
allo studio delle feste**

di PASQUALE MARTUCCI

RELATORE: **prof. LELLO MAZZACANE**

Dalla FENOMENOLOGIA all'ETNOMETODOLOGIA: un approccio metodologico allo studio delle feste.

di Pasquale Martucci

ABSTRACT

Il lavoro proposto è il tentativo di individuare il metodo più consono allo studio delle feste, realizzato attraverso la ricerca sul campo delle loro caratteristiche, dei loro significati e dei motivi che le rendono ancora oggi importanti nella cultura e nella tradizione meridionale.

La ricerca del metodo è partita dai contenuti della “fenomenologia”, di Schutz in particolare, ed è approdata all’“etnometodologia” ed all’“antropologia interpretativa” di Geertz. Lungo il percorso teorico si è sottolineata l'importanza della tendenza a far interagire “soggetto” ed “oggetto”, a trovare quei metodi qualitativi che possono realizzare la conoscenza dei “fatti ed eventi sociali”, attraverso un processo che veda coinvolti tutti i soggetti impegnati nell'azione.

Il lavoro sul campo ha utilizzato la tecnica dell’“osservazione partecipante” che ha consentito di compiere “descrizione” e “classificazione” delle feste studiate. Lo studio ha riguardato essenzialmente l'organizzazione e la partecipazione del pubblico, i comportamenti e le funzioni rituali, la rappresentazione e i contenuti culturali, senza trascurare il rilievo economico-sociale.

Un ulteriore approccio metodologico è stato quello dell’utilizzo della “visual sociology/anthropology” (Chalfen, Mazzacane), lo studio delle feste attraverso documenti visivi (fotografie e strumenti audiovisivi) intesi come tecniche di indagine conoscitiva, che hanno reso il senso globale degli eventi non parcellizzati da un’osservazione che avrebbe potuto essere non del tutto completa. Inoltre, tale metodologia ha anche consentito di verificare il lavoro sul campo effettuato tramite l’“osservazione partecipante”.

INDICE

I. Dalla fenomenologia all'etnometodologia: la ricerca di un metodo	p. 5
II. L'osservazione partecipante e la visual sociology/anthropology	p. 15
III. Le feste e il contesto	p. 22
IV. Le feste tra descrizione e classificazione	p. 27
V. Considerazioni conclusive	p. 35
Riferimenti bibliografici	p. 40

I. Dalla fenomenologia all'etnometodologia: la ricerca di un metodo

La ricerca qualitativa, che ha origine nella “sociologia comprendente” di Weber (orientata verso la conoscenza del significato dell'azione compiuta dall'individuo sociale) e si impone a partire dalla fine degli anni sessanta negli Stati Uniti, ha due principali caratteristiche: la prima è la vicinanza all'oggetto di studio, la seconda è legata al ruolo del ricercatore che è parte integrante della stessa ricerca. Sorti in antropologia dove trovarono riscontro nel lavoro sul campo e sviluppatasi con la Scuola di Chicago fino alla fine degli anni trenta, i metodi qualitativi non sono stati particolarmente considerati nell'approccio metodologico, almeno fino agli ultimi decenni quando hanno trovato un certo rilievo scientifico. (Mucchielli A. et alii, 1999, pp.271-272)

In precedenza la metodologia applicata al qualitativo era guardata con sospetto, soprattutto per una tendenza della ricerca che badava alla quantità, ad un approccio essenzialmente statistico, alla rilevazione di dati "misurabili". Occorreva in definitiva privilegiare aspetti “oggettivi”, utilizzare il “soggettivismo” con particolare attenzione e cercare di generalizzare sempre i fatti sociali studiati.

L'approccio qualitativo rivaluta la “ricerca-azione”, che nella definizione di Mucchielli è: “ricerca applicata” (all'azione del soggetto); “ricerca coinvolta” (per la posizione del ricercatore nell'evento osservato); “ricerca interconnessa” (in relazione al rapporto soggetto-oggetto); “ricerca impegnata” (in cui l'intervento è sociale e politico che diventa “coinvolgimento per l'azione”). (Mucchielli A. et alii, 1999, pp.268-269)

I metodi qualitativi trovano particolare sviluppo nel filone dell’“interazionismo simbolico” di Blumer: *l'agire ha luogo in relazione ai significati che oggetti e fatti hanno per gli attori sociali*. Essi operano a partire dall'emergere del significato all'interno dell'interazione sociale, realizzando un circolo fortemente dinamico, appunto “interattivo”. (Cipriani R., 1995, p.308)

La tendenza verso la "qualità" si sviluppa quando si cerca, in sociologia, di riferirsi soprattutto a due essenziali approcci teorici: la “fenomenologia” da un lato e l’“ermeneutica” dall'altro. Quest'ultima trova un consistente sviluppo nell'ambito dell'interpretazione di testi e documenti.

I metodi qualitativi trovano riscontro nell'analisi del contenuto, nello sviluppo sempre maggiore del linguaggio e delle forme comunicative, nei rapporti e relazioni tra testo e contesto, soggetto e società: l'ermeneutica viene intesa *come epistemologia che vede nell'ermeneutica e nel modello metodologico del testo da lei proposto uno stimolo molto forte nell'ottica dell'integrazione tra comprensione e spiegazione.* (Cipolla C., 1997, p.1049)

Dopo queste brevi e certamente non esaustive note sull'ermeneutica, si vuole porre l'accento sulla fenomenologia, in cui la funzione soggettiva e l'interazione tra soggetti assumono una componente di rilievo: essa trova *nell'azione sociale* gli strumenti validi per fondare un *metodo conoscitivo*. (Cipolla C., 1997, p.1050)

La fenomenologia, che nasce come filosofia in opposizione al positivismo, trova in Husserl il suo fondatore quando pone, nell'opera: "La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale" del 1936, il problema del *mondo della vita*, e guarda alla scienza che deve essere intesa come *risposta ai problemi che gli uomini si trovano a dover affrontare nella loro vita.*

E' in sostanza un ribaltamento della vecchia idea di una scienza che serve a spiegare il mondo con i suoi strumenti, mentre è la scienza stessa che deve far risalire ai problemi pratici.

Se Scheler aveva in precedenza criticato le *pretese di assolutezza del mondo scienziata* e aveva sottolineato la forza dei "fattori ideali" senza i quali le essenze diventerebbero *mere potenzialità*, è solo con Schutz e con la sua definizione di "mondo della vita quotidiana" che la sociologia considera la caratteristica dell'"intersoggettività" e del "sociale". Se il mondo della vita è un mondo di azione e di interazione, l'azione deve essere dotata di senso e di significato. (Izzo A., 1991, pp.327-329)

Schutz, in sostanza, si pone il problema *se il senso dell'azione è il medesimo per il soggetto agente, per l'intellocutore e per l'osservatore esterno* o se invece il senso dell'azione subisce modificazioni. Ed inoltre: cosa vuol dire dare significato all'azione?; e il significato segue o precede l'azione?

Se per Bergson vi è una continuità ed un'unità dell'azione, è Husserl che sostiene come *chi agisce percepisce come fluire presente la sua azione non riducendola a momenti scissi.* E' il concetto che Husserl chiama "ritenzione". La "riproduzione" è il secondo momento in cui l'agente ricorda il vissuto precedente *e ricreandolo lo interpreta e quindi necessariamente lo trasforma.*

L'uomo non è un oggetto del campo dell'osservatore, ma un "pre-interprete" del proprio campo d'azione. Schutz sostiene che all'azione può essere attribuito senso a posteriori, quando è "riprodotta". Questa posizione potrebbe destare equivoci se non si sostiene che l'azione ha senso sulla base di un "progetto" che indica *quando si ha azione* e quali sono gli

atti da compiere: il senso però dell'azione compiuta (la riproduzione) è molto differente dal progetto. (Izzo A., 1991, pp.330-331)

L'azione è condizionata da “motivi finali” e “motivi causali”, dove i primi sono *libero atto della spontaneità dell'io* e i secondi sono condizionati da fattori esterni all'azione.

Schutz, per il significato dell'azione sociale, considera originario il rapporto con l'alter ego che causa ogni forma di rapporto sociale fino a giungere alla “struttura del mondo sociale”. Il *tu attribuisce senso al mio agire*, così come io faccio con l'altro. Ma, procedendo in tal modo, si giungerebbe alla totale identità dell'io e dell'altro, alla totale comprensione dell'altro. Siccome ciò non si verifica, Schutz sostiene il “senso soggettivo”, legato al principio dell'*autointerpretazione ad opera del soggetto dei vissuti*, che è inaccessibile ad ogni tu perché *si costituisce solo all'interno del corso di coscienza di un io*. (Schutz A., 1974, p.142)

Questa inaccessibilità del senso dell'agire dell'altro può essere attenuata solo *nei limiti in cui si raggiunge il progetto dell'agire altrui*. Inoltre, se a se stessi ci si può rivolgere solo riflessivamente “a posteriori”, nei confronti del vissuto dell'altro *si può guardare in contemporanea, o quasi in contemporanea*. Però alla vera comprensione dell'altro si giunge solo *con uno scambio di persona, identificando i nostri vissuti di coscienza*. L'altro si può comprendere solo in rapporto *a determinate sue azioni di cui facciamo esperienza e cui possiamo riferirci con schemi interpretativi ricavati da nostre esperienze simili*. (Izzo. A., 1991, pp.332-333)

Schutz, per chiarire meglio i rapporti intersoggettivi, distingue tra “senso soggettivo” e “senso oggettivo”. Il “senso soggettivo di una produzione” si ha quando *abbiamo di mira il nesso significativo dei vissuti del produttore dei quali la produzione è la testimonianza*, mentre il “senso oggettivo” è il prodotto in quanto tale, *l'unità di senso ormai costituita della cosa prodotta* senza che il processo di produzione abbia valore. (Schutz A., 1974, p.192)

L'interpretazione del "senso soggettivo" rimanda ai *precisi atti di coscienza del produttore*; nel "senso oggettivo" invece vi è l'azione anonima di cui nulla sappiamo. Se il rapporto è anonimo è possibile guardare al prodotto come qualcosa che può essere fatta, ripetuta, se invece vi è in gioco *il vissuto intenzionale del soggetto agente* vi è unicità, irripetibilità.

L'intuizione di Schutz è costituita dall'aver posto la differenza tra “azione sociale” e “comportamento sociale” che è poi la distinzione tra “motivi finali” e “motivi causali”: *l'agire è spiegato con i motivi finali, mentre il comportamento con quelli causali*. Nel primo caso, si può suscitare un comportamento futuro dell'altro, nel secondo si ha un agire dovuto ad un comportamento trascorso.

La forma di relazione sociale che sta alla base di ogni altra è la “relazione sociale ambientale” ed è caratterizzata dal fatto che *gli interlocutori condividono lo stesso ambiente spazio-temporale*. Ogni interlocutore vive *i significati dell'altro in un unico flusso di coscienza*, creando insieme un "noi" che è specifico e diverso "dall'io e dal tu".

Il ruolo dell'osservatore, che è unilaterale e non è fondato sulla reciprocità degli atteggiamenti dell'io e del tu, deve procedere per ipotesi che devono essere *tanto più problematiche quanto minore è la familiarità con la relazione osservata*. Se l'azione che egli osserva riproduce un'azione simile ad altre da lui stesso create in passato, *le probabilità di una corretta comprensione del senso di tale azione aumentano*. (Izzo A., 1991, p.335)

Se noi viviamo in un mondo ordinato di oggetti intesi come realtà a noi esterna, ad un esame più attento, questi oggetti sono percepiti solo sulla base di precedenti elaborazioni concettuali, formazioni di categorie tipiche, “tipificazioni”: viviamo, cioè, in un mondo di concetti tipificati. In ogni caso, questi concetti si sono formati in un mondo “intersoggettivo”, nato attraverso l'interazione ed il lavoro umano. Coloro che appartengono ad uno stesso contesto socio-culturale, compongono un gruppo che dispone di un insieme di esperienze comuni, anche se *la conoscenza è socialmente distribuita* ed ognuno ha conoscenze più profonde in specifici settori della struttura significativa che costituisce tale mondo della vita quotidiana.

Occorre giungere, afferma Schutz, alla descrizione delle strutture in cui *il mondo dell'intersoggettività o mondo sociale si costituisce nell'esperienza quotidiana*. (Mucchielli A. et alii, 1999, p.122)

Nella relazione, quando le parti interagiscono e costituiscono il noi, anche se vi è momento di innovazione, di creatività, di imprevedibilità, non può non esservi la “tipificazione”. I tratti caratteristici dell'altro vanno per Schutz compresi nella categoria di Husserl del *si può fare di nuovo*. In sostanza, agisco su precedenti esperienze e costruisco delle tipificazioni: *i corsi di azione di cui si fa esperienza sono collegati a corsi di azione simili e così si crea la tipificazione di un corso d'azione*. Se la tipificazione è riferita ad una persona è personale, se ad un gruppo è via via più anonima: se ci si allontana dal rapporto diretto, ci si allontana dal “senso soggettivo” dell'agire per approdare al “senso oggettivo”. (Izzo A., 1991, pp.336-337)

Schutz riprende i tipi ideali di Weber e sostiene che ogni conoscenza non può avvenire senza la costruzione di tipi e senza tipi non è possibile conoscere: la “tipificazione” è in realtà il procedimento specifico del conoscere.

Ma i tipi sono già esistenti, sono costrutti già significativi: si tratta di “costrutti di secondo grado” o “costrutti di costrutti”. L'azione per essere tale richiede la presenza di un progetto, un nesso di senso soggettivo, anche se non arbitrario e incomunicabile. Lo scienziato sociale costruisce modelli tipici di azione e tipi personali, elaborati ai fini della

ricerca. Schutz chiama i modelli personali "marionette", in quanto modelli elaborati solo per scopi euristici.

Questa posizione consente di riportare i modelli tipici all'osservatore esterno, permette di connotarli come intersoggettivi e comunicabili, finisce con il superare le critiche dei comportamentisti e dei positivisti logici che non credono che il "significato soggettivo" possa essere a fondamento della ricerca scientifica.

La scientificità si può realizzare attraverso la "coerenza logica" (attraverso la massima chiarezza e distinzione dei concetti), la "interpretazione soggettiva" (costruzione di menti individuali con "motivi finali" e "motivi causali" che si trovino in una relazione comprensibile con i fatti), l'"adeguatezza" (la coerenza tra costrutti di primo grado della vita quotidiana e costrutti di secondo grado della scienza sociale). (Izzo A., 1991, p.338)

Tutto il pensiero di Schutz si fonda sul problema della "struttura significativa della vita quotidiana". Se i significati attribuiti alla vita quotidiana cambiano a seconda del contesto socio-culturale, si deve riconoscere la pluralità dei mondi sociali e sostenere che la continua elaborazione dei mondi diversi sia un principio attivo in ogni momento della nostra vita quotidiana. La realtà è guardata da una pluralità di punti di vista a seconda degli interessi che abbiamo in determinati momenti di essa: l'espressione di Schutz è quella di "province finite di significato": in esse non muta *la struttura ontologica degli oggetti*, ma *il significato a essi attribuito*.

Le varie province sono: *il mondo della vita lavorativa, il mondo dei sogni dell'immaginario e del fantastico, il mondo dell'arte, il mondo dell'esperienza religiosa, il mondo della contemplazione, il mondo dei giochi dei bambini, il mondo dei malati di mente. Il mondo della vita quotidiana e della realtà lavorativa* condiziona tutti gli altri: è un mondo "intersoggettivo" ed è, entro certi limiti, "necessitante". (Izzo A., 1991, p.339)

La rilevanza delle tesi di Schutz è sottolineata per aver ricondotto entro il "soggettivo" l'approccio metodologico. Non siamo ancora all'etnometodologia, allo studio sul campo che avrà in Garfinkel e negli antropologi che si pongono il "problema interpretativo" dei "fatti" o "eventi sociali" i maggiori esponenti, ma ormai l'indirizzo è tracciato.

Un passo in avanti viene compiuto da Berger e Luckmann che, nel libro: "La realtà come costruzione sociale" del 1966, contrappongono la società come realtà oggettiva alla società come realtà soggettiva, dove la prima è l'"istituzionalizzazione", le forme dell'agire umano sono fisse e prestabilite e si impongono dall'esterno, e le seconde sono *originarie di significati* che sorgono nell'interazione. Si deve fare una distinzione tra "socializzazione primaria" e "socializzazione secondaria". La prima è quella dell'infanzia, dell'interiorizzazione del mondo sociale degli altri, dei valori e delle norme che appaiono come le uniche possibili. La secondaria è più cognitiva che affettiva (quest'ultima caratteristica appare nella prima) e l'individuo interiorizza le conoscenze e i valori di una

specifica realtà, istituzione. L'interiorizzazione primaria è preesistente nel caso di sviluppo della secondaria. Ecco perché esiste una realtà in sé, l'unica possibile, l'unica reale.

Sebbene le possibilità di costruire in modo significativo la realtà siano molteplici, ogni società, attraverso l'interazione, definisce ciò che per essa è eminentemente reale. La realtà della vita quotidiana è ordinata, stabilisce ruoli e funzioni delle persone ed è un mondo intersoggettivo condiviso con gli altri attraverso l'interazione: lo strumento che consente di realizzare ciò è il linguaggio. (Izzo A., 1991, pp.342-343)

In seguito, Berger e Luckmann, e successivamente Berger, Berger e Kellner, si avviano verso un approccio critico alla sociologia nord-americana ed alla stessa natura umana che, privilegiando l'importanza delle "istituzioni", approdano verso una sorta di "reificazione" (come quella sostenuta da Marx) in cui la realtà sociale è posta *in categorie affini a quelle delle cose e adatte solo al mondo della natura*. (Izzo A., 1991, p.343)

Anche se questa concettualizzazione è interessante per i suoi successivi sviluppi, per aver posto le contraddizioni della società, la tendenza all'individualismo inteso come socializzazione non riuscita, si preferisce ricondurre il discorso all'importanza della ricerca di metodi qualitativi ed allo sviluppo dell'etnometodologia.

Husserl presuppone *la conoscenza nel prescientifico mondo della vita*, anche se è Schutz, attraverso il *mondo intersoggettivo di significati condivisi*, colui che maggiormente influenza l'etnometodologia. la reciprocità delle prospettive, il rapporto tra individui diversi e la loro intersoggettività sono alla base dell'etnometodologia.

Ma se per Schutz la scienza è "una provincia finita di significato" e costruisce i suoi modelli sulla base delle attività di coloro che interagiscono nella vita quotidiana, è opportuno che essa abbia senso anche per coloro sui quali la ricerca si svolge altrimenti si ha uno iato incolmabile tra scienza e vita quotidiana.

Su questo terreno si palesano le divergenze rispetto a Schutz che intende scienze e mondo quotidiano in modo dicotomico, dove prevalgono diverse "province finite di significato".

Per Garfinkel, *l'etnometodologia cerca di considerare le attività pratiche come argomenti di indagine empirica* e le stesse attività *attraverso cui i membri producono e gestiscono situazioni di relazioni quotidiane organizzate sono identiche ai procedimenti usati dai membri per renderle spiegabili*. (Giglioli P.P. e Dal Lago A., 1983, p.55)

Gli etnometodologi considerano importante il problema dell'ordine e pongono in essere le regole di base che disciplinano i rapporti quotidiani tra le persone sempre entro un certo contesto.

I membri di un gruppo etnico agiscono e nell'agire danno senso a quello che fanno, lo spiegano. Il senso non è diverso dall'attività, ma anzi identico ad essa.

Se nella vita quotidiana alcune azioni paiono scontate, Garfinkel escogita la tecnica di *dimostrare incomprendimento dinanzi alle affermazioni più ovvie*, oppure di *comportarsi in*

modo completamente diverso da quello usuale. Il presupposto fondamentale dell'etnometodologia è che la spiegazione scientifica è comprensibile come anche quella della vita quotidiana solo in riferimento ad una situazione specifica, al contesto. La generalizzabilità, la oggettività, la validità per tutti senza la considerazione del contesto è un'impresa impossibile. (Izzo A., 1991, pp.389-392)

Ma se l'etnometodologia finisce per il dare valore solo alla vita quotidiana, c'è il rischio di abbandonare la scienza. Gli etnometodologi puntano a dar rilievo alla problematicità dell'approccio dello scienziato sociale, che deve rendere conscie le procedure scontate e inconscie e deve svolgere *una funzione critica rispetto all'ordine sociale dato*. Inoltre, alla critica rispondono quegli etnometodologi che distinguono la loro ricerca dal senso comune e sottolineano *l'autonomia del giudizio scientifico rispetto alle spiegazioni che si danno nella vita quotidiana*. (Izzo A., 1991, p.393)

La critica più fondata è quella di occuparsi del “microsociologico”, dall'interazione ai rapporti interpersonali e di non poter in tal modo cogliere problemi di condizionamento storico-sociale. A tal proposito, l'etnometodologia riconosce un suo debito nei confronti di Mannheim e del suo riferimento a un “senso documentario” delle oggettivazioni culturali, sempre però in relazione al suo contesto. Anche se per Mannheim il contesto è “storico culturale” e per gli etnometodologi è quello dell'ordine che si costituisce nel fluire dei rapporti tra i membri di un gruppo.

Proseguendo secondo la visione del fondamento dell'ordine sociale, si può finire con il trascurare i rapporti istituzionali e di potere. Evidentemente, siamo in una sfera differente, ancora prevale la dicotomia “oggettivismo” e “soggettivismo”, tra la concezione secondo cui le strutture e le istituzioni, il potere politico hanno realtà autonoma rispetto al soggetto che agisce e quella secondo cui anch'essi sono riconducibili ad interazione.

Se è in vita questa dicotomia, non può esservi accostamento tra etnometodologia e marxismo. Al contrario, è nell'attenuazione di essa, nell'interazione sociale che le tecniche dell'etnometodologia hanno finalità meramente conoscitive e non intento pratico politico.

Non esiste un ordine sociale strutturato ma fondato sulla precarietà delle convenzioni interpersonali che possono essere facilmente violate. Anche se l'etnometodologia non lotta per instaurare una società migliore ma vuole solo attaccare *il senso comune della realtà*, come sottolinea Gouldner. (Izzo A., 1991, pp.394-395)

Geertz, nell'ambito di tali polemiche che investono l'etnometodologia in sociologia e di riflesso anche verso gli studi più propriamente antropologici, pone una “svolta interpretativa”.

Senza voler troppo semplificare, la svolta interpretativa, che trova nella “metodologia comprendente” di Weber e in Schutz e Wittgenstein i motivi ispiratori, guarda alla dimensione linguistica e comunicativa delle relazioni sociali, alla vita quotidiana,

all'interpretazione dei fatti sociali piuttosto che alla loro analisi oggettiva e neutrale. (Dal Lago A., 1998, p.IX)

La dimensione empirica della ricerca è svincolata da *statistiche, rigidi quadri concettuali e sintesi teoriche stabili* che Dal Lago riconduce allo slogan “ritorno alle cose stesse a partire dalla teoria”. Geertz assume un particolare ruolo nella “svolta interpretativa” soprattutto per aver affrontato il *carattere problematico e relazionale della cultura*. I suoi studi sono il *risultato e la conseguenza di un lavoro empirico di grande respiro*. (Dal Lago A., 1998, pp.IX-XI)

La tesi centrale di Geertz è quella di *interpretare l'interpretazione che una società costruisce di se stessa*, traendo spunto da Goffmann e affermando l'interesse *per gli strati interpretativi in cui sono organizzate sia le realtà sociali sia le attività interpretative*. La sua interpretazione è definita “thick”, *complessa e virtualmente interminabile*, contrapposta al “thin”, *falsamente semplice del paradigma positivistico*. (Dal Lago A., 1998, p.XII)

Gli antropologi sociali fanno etnografia e fare etnografia è un'attività intellettuale che utilizza il metodo del “thick description”, cioè della descrizione complessa, stratificata. Ryle facendo l'esempio del tic involontario e del tic d'intesa (fra due ragazzi) sostiene come i due movimenti sono identici ad una osservazione, ad esempio fotografica: si tratta della “thin description”. Se un terzo ragazzo ammicca facendo parodia del primo ed eseguendo un gesto simile al secondo, passiamo alla “thick description”. In questo caso siamo passati al vero oggetto dell'etnografia: *una gerarchia stratificata di strutture significative* in cui vi è produzione, percezione e interpretazione. (Geertz C., 1988-rist.1998, pp.13-14)

E' importante comprendere quanti fattori entrino in una descrizione etnografica, anche del tipo più semplice. I dati sono *le nostre ricostruzioni delle ricostruzioni di altri su ciò che fanno loro e i loro compatrioti*. Non basta l'osservazione, ma occorre andare verso l'interpretazione: *già al momento dell'esposizione dei fatti veri e propri noi stiamo già dando spiegazioni e, quel che è peggio, spiegazioni di spiegazioni*. L'analisi consiste nella “scelta delle strutture di significazione”. In genere, l'etnografo si trova di fronte *ad una molteplicità di strutture concettuali complesse*, molte delle quali “intrecciate” o “sovrapposte” che deve *prima cogliere e poi rendere*. (Geertz C., 1988-rist.1998, pp.16-17)

Un'altra intuizione è quella di un’“antropologia dialogica” che fa compiere a noi il confronto con gli altri, con un'altra cultura. Si tratta di *una concezione aperta, secondo cui le culture si confrontano, almeno in linea di principio, su un piano di sostanziale parità*. Geertz esprime il concetto di “decostruzione dell'idea di cultura”, in cui quest'ultima non è data, ma soggetta *al confronto delle interpretazioni e alle modificazioni storiche e sociali*. Questo punto di vista è in antitesi sia con *l'eticizzazione delle forme culturali* e il *multiculturalismo*, quando presuppone gli esseri meno radicati alla loro cultura, sia quando tende a riproporre la superiorità di un modello, “l'imperialismo culturale occidentale”, e

quindi il suo diritto *a intervenire sulle altre culture per eliminarne gli aspetti più arcaici*. (Dal Lago A., 1998, pp.XIV-XV)

Geertz rifiuta soggettivismo o oggettivismo, cognitivismo e comportamentismo, per affermare che il tutto si può realizzare attraverso il passaggio dal “thin” al “thick”. La cultura non è formata da “strutture di significato socialmente stabilite” che si trovano nella mente di qualcuno: asserire ciò equivarrebbe a negare l'altro e a non “metterci nei loro panni” come sosteneva Wittgenstein. (Geertz C., 1988-rist.1998, p.21)

La ricerca etnografica cerca di entrare in contatto con gli altri, attraverso il dialogo. Infatti lo scopo dell'antropologia è *l'ampliamento del discorso umano*.

In questa prospettiva, la cultura è *un contesto, qualcosa entro cui tutti questi fatti possono essere descritti in maniera intelligibile, cioè in modo “thick”*. (Geertz C., 1988-rist.1998, p.22)

Gli scritti antropologici intesi come interpretazioni di secondo o terzo ordine, in quanto quelle di primo ordine sono degli indigeni, dei depositari di una cultura, sono *invenzioni, qualcosa di fabbricato, di confezionato*. La cultura esiste nel “vissuto”, nel contesto, mentre l'antropologia è nel libro: nell'analisi culturale non si può dunque tracciare *un confine tra i modi di rappresentazione e il contenuto effettivo*. Se l'interesse di un resoconto etnografico non si basa sull'abilità del suo autore nel cogliere fatti e tradurli, *ma sul grado in cui è capace di chiarire ciò che accade in questi luoghi*. Questo implica una “valutazione”, un distinguere gli *ammiccamenti veri da quelli parodiati*, per usare l'espressione di Ryle. (Geertz C., 1988-rist.1998, pp.24-25)

Ma non occorre separare l'interpretazione antropologica da ciò che accade, dalle sue applicazioni: *una buona interpretazione ci porta nel cuore di quello di cui essa è l'interpretazione*. (Geertz C., 1988-rist.1998, p.27)

Per Geertz, le tre caratteristiche della descrizione etnografica sono: *l'interpretazione della descrizione, il flusso del discorso sociale da interpretare, il tentativo di preservare il detto del discorso* e di fissarlo *in modo che possa essere letto*. (Geertz C., 1988-rist.1998, p.30)

Per realizzare una teoria dell'interpretazione culturale, occorre che *la teoria resti più vicina a terra* in modo da raggiungere più la *finezza delle sue distinzioni* che la *potenza delle sue astrazioni*. La conoscenza della cultura *cresce a sprazzi, si frammenta in una sequenza sconnessa ma intelligibile di sortite sempre più audaci*.

Le ricerche si riprendono non da dove le altre smettono ma “si edificano su altre”, nel senso che approfondiscono le stesse cose se *meglio informate e concettualizzate*.

La ricerca progredisce se è più incisiva di quelle che l'hanno preceduta e i contributi teorici non possono essere separati dalle ricerche, né si può giungere ad *una teoria generale dell'interpretazione culturale* perché il compito non è quello di *codificare regolarità*

astratte, ma rendere possibile la “thick description”: non generalizzare attraverso i casi, ma al loro interno, conclude Geertz.

Se in medicina e in psicologia generalizzare all'interno dei casi si chiama “inferenza clinica” e consiste nell'osservare una serie di segni significativi per ricondurli entro una struttura intelligibile, nell'analisi della cultura Geertz individua “atti simbolici” ed “aggregati di atti simbolici” il cui scopo è *l'analisi del discorso sociale*. (Geertz C., 1988-rist.1998, pp.35-36)

Le idee teoriche, comunque, non si generano dal nulla: *si traggono da ricerche affini e si applicano a nuovi problemi interpretativi*. Geertz compie una analisi tra “descrizione” e “spiegazione”, riconducendole ad “iscrizione” (“thick description”) e “specificazione” (diagnosi). Si tratta di comprendere il significato delle azioni sociali per coloro che le eseguono e spiegare *che cosa dimostri la conoscenza così ottenuta rispetto alla società in cui è stata ricavata* e rispetto alla vita sociale. Occorre scoprire *le strutture sociali che informano gli atti dei nostri attori* (“il detto” del discorso sociale) e costruire un sistema di analisi entro cui ciò che appartiene a quelle strutture *risalterà sullo sfondo di altre determinanti del comportamento umano*. Nell'etnografia, la teoria deve fornire un vocabolario in cui *si possa esprimere ciò che l'azione simbolica ha da dire su di sé* (sul ruolo della cultura nella vita umana). (Geertz C., 1988-rist.1998, pp.37-38)

Geertz situa l'analisi della cultura sulle realtà e le necessità della vita, cercando di rilevare i tentativi di particolari popoli di collocare *la dimensione simbolica delle azioni sociali* entro qualche tipo di “struttura comprensibile e significativa”. Conclude asserendo che *la vocazione essenziale dell'antropologia interpretativa non è di rispondere alle nostre domande più profonde ma di mettere a disposizione risposte che altri hanno dato e includerle così nell'archivio consultabile di ciò che l'uomo ha detto*. (Geertz C., 1988-rist.1998, p.42)

La posizione di Geertz pare il modo migliore per compiere uno studio basato su metodi qualitativi, in cui il ricercatore è al centro di un approccio problematico che, sul campo, con la tecnica dell'osservazione partecipante, che può dar luogo ad un processo interpretativo degli eventi sociali, trova i suoi motivi ispiratori.

Il lavoro proposto è il tentativo proprio di individuare il metodo più consono allo studio delle feste, realizzato attraverso la ricerca sul campo delle loro caratteristiche, di significati e motivi che le rendono ancora oggi importanti nella cultura e nella tradizione meridionale.

L'indagine sul campo consente alla sociologia di occupare il posto di scienza *interagente con ciò che la circonda*: in tal modo essa può descrivere i rapporti sociali *allo scopo di far emergere e di spiegare le circostanze in base alle quali un dato fenomeno accade*.

A monte dell'*agire scientifico di tipo investigativo* va posta proprio la componente descrittiva, da intendere come premessa *all'obiettivo della conoscenza scientifica*,

all'*interpretazione del sociale*, al passaggio dalla “spiegazione” alla “comprensione”. (Russo G., 1998, p.16)

Questo è il percorso della ricerca sociologica teorizzato da Cipolla. Si tratta di un continuo scambio interattivo tra soggetto ed oggetto della “ricerca-azione”, in cui epistemologia, metodo e tecnica sono da intendere in un “reciproco coordinamento” ed in una “circolarità interna”. Cipolla valorizza la logica del due, del ricercatore e del suo oggetto, della “co-azione”, della conoscenza “co-prodotta” che può consentire di *sperare in una vita intersoggettiva più democratica, aperta all'alterità e alla diversità*. (Cipolla C., 1998, pp.13-14)

II. L'osservazione partecipante e la visual sociology/anthropology

Intorno al 1915, Park cominciò ad organizzare grandi ricerche sul campo, percorrendo le strade delle città ed osservando la folla, fermandosi spesso ad ascoltare. Questo suo andare in giro gli fece ricavare *una concezione della città, della comunità e della regione non come fenomeno geografico, ma come una sorta di organismo sociale*. (Madge J., 1966-rist.1998, p.113)

Alcuni decenni più tardi, Bales (che si rifece a Parsons) sostenne che tutte le osservazioni empiriche possono essere descritte sotto due voci: “azione” (interazione) e “situazione” (contesto, cultura). Tutti i dati però dovevano essere osservati, registrati e sistematizzati, in modo da costruire un sistema cui dovevano concorrere tutte le scienze sociali. (Madge J., 1966-rist.1998, p.530)

Questi due esempi, che non furono solo teorizzati ma supportati da una serie di ricerche sul campo, sono stati citati per asserire come l'interesse per una metodologia non strettamente quantitativa è stato considerato con attenzione.

Del resto, nei sistemi sociali contemporanei, pare essere diventata importante l’“osservabilità” della società proprio in considerazione dello sviluppo di organizzazioni *produttrici di effetti sociali imprevisi* che implicano *crescenti richieste di controllo*. Nei sistemi sociali si generano *specificità locali diffuse e non trasparenti* che pongono *in forse*

l'immagine di un sistema avente i suoi saldi centri, da cui si dirama non solo la regolamentazione delle condotte, ma la possibilità stessa di spiegare l'agire sociale. In questo quadro, l'attore dovrebbe essere relegato in un ruolo in cui *si identificherebbe con qualcosa di già costruito, di meramente indotto.* Invece, gli attori tendono a *negoziare le rispettive pretese* che sorgono da *specifiche forme di vita* ed assumono un ruolo centrale, *in grado di produrre strategie* anche se limitate ai propri interessi. (Pardi F., 1985, pp.7-10)

Questa posizione di Pardi, che sottolinea *la difficoltà di reperire regole sistemiche generali* e che non sarà ulteriormente approfondita in quanto si allontana dalla logica del presente lavoro, pare importante perché pone in essere la tendenza allo specifico ed alle esigenze territoriali.

E', infatti, su questo versante che la ricerca qualitativa trova i suoi motivi ispiratori, come pure il nostro interesse verso lo studio delle feste in un'area ben delimitata del territorio.

Il metodo dell'osservazione, partecipante e non partecipante, è la tecnica più importante nell'ambito dello sviluppo della ricerca qualitativa, per consentire *la raccolta di dati sul comportamento non verbale.* Il vantaggio è che si può compiere l'analisi nell'ambiente naturale del soggetto oggetto di studio, senza compiere gli artifici che si effettuano in laboratorio (nel caso degli esperimenti) quando un ricercatore cerca di studiare un fatto sociale. (Bailey D., 1985, pp.279-280)

L'osservazione partecipante consiste nel partecipare alla vita ed alle attività dei soggetti osservati, grazie all'inserimento nel gruppo, all'accettazione delle “categorie mentali” di coloro che si studiano: *questa impresa può essere condotta solo a prezzo di una lunga familiarità e di una fiducia reciproca.* (Mucchielli A. et alii, 1999, p.204)

Malinowski, che fu uno dei primi antropologi che utilizzò il lavoro sul campo, teorizzò *la valorizzazione del dettaglio.* Più tardi, la Scuola di Chicago cercò di analizzare i tipi di coinvolgimento dell'osservatore, dal distacco alla partecipazione completa.

L'osservazione del dettaglio si compie con lo sguardo, ma anche con altre tecniche: “ascolto”, “consultazione di archivi, documenti”, “condivisione del quotidiano” per poter registrare i fenomeni. (Mucchielli A. et alii, 1999, pp.204-205)

Altri metodi, quali ad esempio la “visual sociology/anthropology”, vanno ad integrare l'osservazione dei fenomeni compiuta tramite gli organi di senso.

A conclusione di questo capitolo verranno approfonditi questi ultimi strumenti di indagine, che non sono solo “strumenti” come in passato ma veri e propri metodi conoscitivi.

Oggi il lavoro sul campo, con lo sviluppo di alcuni approcci teorico-metodologici che collocano il soggetto e l'oggetto in un rapporto di interazione, dove occorre realizzare un processo conoscitivo che veda lo sviluppo di forme interattive sempre più collocate a livello problematico, assume una notevole importanza.

L'osservazione *in campo scientifico* è di natura metodica, non può ritenersi priva di teoria, né essere *completamente e solamente ricettiva*. Questa citazione, tratta dall'opera di Cipolla: "L'epistemologia della tolleranza" del 1997, vuole rimandare a regole e norme che consentano di *garantire la validità e l'attendibilità dei risultati dell'operazione*. Il sostenere l'importanza della dimensione metodologica indica per l'osservazione *una capacità di dimostrare la fondatezza dei propri passaggi e delle scelte compiute*. (Maccaferri M., 1998, pp.474-475)

L'osservazione, anche se intesa come tecnica che si avvale di appositi strumenti per la raccolta delle informazioni, viene formalizzata e tradotta *in dimensione applicativa e sistematica* ed è anche un "processo", *parte integrante dell'investigazione empirica*, che non parte dal nulla, ma ha *determinate premesse teoriche*, orientate secondo una metodologia, che producono *risultati che possono essere tradotti operativamente in vista di un utilizzo completo della conoscenza sociologica*. (Maccaferri M., 1998, p.477)

La teorizzazione di Cipolla, ripresa da Maccaferri, non si ferma alla digressione sull'osservazione, ma introduce anche il "concetto di azione": *l'azione è compiuta da attori individuali, si svolge in interazione a quella degli altri, è orientata intenzionalmente verso il raggiungimento di qualche obiettivo*. Ha, quale presupposto uno o più motivi, così come teorizzato da Schutz, e soprattutto è *collocata in un ambiente circostante*, in un contesto sociale. L'osservazione e l'azione sono collocati in una dimensione teorico-conoscitiva, ma trovano la naturale conclusione delle loro operazioni nella *dimensione applicativa*. (Maccaferri M., 1998, pp.478-481)

Questo opportuno collegamento consente di tracciare un percorso metodologico *che lega le varie fasi di formazione del sapere sociologico e trova la propria conclusione nella fase della "spendibilità"*. Il legame tra i due termini è in relazione con la costruzione del sapere sociologico ed è da intendere come la capacità di analizzare le problematiche sociali e le modalità operative che occorre mettere in campo per potere determinare gli eventi sociali.

Osservazione ed azione non assumono priorità l'una sull'altra, ma si rimandano reciprocamente al fine di poter realizzare un processo non unidirezionale, ma complesso in cui l'osservazione è la prima tappa del conoscere e l'azione non è certamente la fase ultimativa. Si può continuamente rimettere in discussione il processo e tornare al punto di partenza. (Maccaferri M., 1998, pp.481-482)

L'osservazione per produrre conoscenza deve *tendere a cogliere il punto di vista altrui* e mettere in discussione le proprie credenze e conoscenze per poter consentire al ricercatore di acquisire e comprendere i *significati attribuiti da altri alle cose*.

L'osservazione sul campo, quella che consente l'interazione tra soggetto ed oggetto, che pone in primo piano il ruolo del ricercatore, è soprattutto partecipante, anche se esistono differenti strumenti utilizzati in questa tecnica.

Si tratta di un modo di operare che dimostra importanti vantaggi: soprattutto quello di non perdere di vista l'oggetto del proprio lavoro e di incidere significativamente con la professionalità del ricercatore, che opera in un vero e proprio *campo di battaglia sul quale mettere in gioco le proprie capacità e le proprie possibilità metodologiche*. (Altieri L., 1998, p.215 e p.243)

Gli approcci teorico-metodologici che conferiscono alla osservazione un ruolo di estrema rilevanza sono quelli "etnometodologici". L'osservazione fa comunque riferimento a due concetti molto importanti: l'"indicalità" e la "riflessività". Il primo implica che ogni fatto osservato ha senso se *rinvia al mondo definito e situazionale in cui è stato prodotto*, mentre la riflessività presuppone che *il metodo del fare è identico a quello dell'interpretare, che la vita quotidiana e la sua osservazione non siano separate*. L'"etnometodologia" ha consentito lo sviluppo dell'osservazione perché ha dimostrato quanto sia utile affrontare anche aspetti apparentemente *spiccioli o sommersi*.

Anche l'"interazionismo simbolico" ha offerto un suo rilevante contributo. Da allora la metodologia di ricerca considera un'indagine sul campo che parta *dall'esplorazione* e che si prefigge lo scopo di *entrare a contatto con ciò che è nuovo... per orientare la ricerca successiva*. Solo dopo la fase *dell'ispezione* consentirà *un approfondimento mirato delle componenti analitiche e distintive del percorso individuato*.

Della fenomenologia, e del suo rapporto diretto con l'oggetto senza mediazioni, si è ampiamente discusso in precedenza. Occorre solo sottolineare che *l'osservazione partecipante, la ricognizione continuata, la partecipazione diretta agli avvenimenti* costituiscono un modo nuovo di raccogliere informazioni *direttamente dalla vita vera*. (Altieri L., 1998, p.251 e p.252)

Occorre compiere qualche accenno al problema della verifica dei dati rilevati. L'osservatore fa in modo che la testimonianza venga inserita in una dimensione sociale per consentire di dar luogo ad una serie di verifiche. La ricerca qualitativa viene comunque realizzata quando esistono "modelli culturali di riferimento": è il caso del contesto in cui si svolge l'azione.

L'osservazione partecipante e i suoi vantaggi nello studio di alcuni eventi ha portato dunque a confrontarsi con tale tecnica: il metodo utilizzato è stato quello etnografico, la ricerca sul campo ha riguardato le manifestazioni festive che sono state descritte e valutate per sottolinearne i motivi ispiratori ed i significati in esse contenuti.

L'attività di lavoro sul campo è stata quella di intervistare gli informatori, osservare le varie manifestazioni e descriverle. Non c'è stata difficoltà ad essere accettati dalla popolazione e a lavorare a stretto contatto con le persone.

La conoscenza del territorio ha favorito lo studio delle feste sia per la conoscenza di quasi tutti gli organizzatori, o comunque per alcuni referenti disponibili a favorire il lavoro.

La documentazione sulle feste è stata reperita su testi realizzati da studiosi locali, su opuscoli e depliant messi a disposizione da Enti ed Istituzioni preposti all'organizzazione delle manifestazioni.

Le stesse interviste, realizzate in modo guidato, hanno consentito di mettere in evidenza le componenti essenziali delle manifestazioni: l'oggetto del ragionamento si è arricchito di particolari, facendo chiarezza su punti oscuri palesati dall'interlocutore attraverso l'interruzione, quando è stato possibile, del suo discorso. Ciò si è potuto compiere quando era più evidente la familiarità con l'intervistato: il "paziente" ritorna su argomenti e fatti ha aiutato a rendere "intelligibile", per usare un'espressione di Geertz, il lavoro sul campo.

Il prendere appunti ed annotare le considerazioni, il tempo e il luogo in cui si compiono le azioni di ricerca sul campo, sono stati a volte di supporto al registratore. In molti casi, le videocassette hanno contribuito a non far perdere la visione d'insieme dell'evento che da un solo punto di osservazione rischia di non far cogliere tutte le azioni compiute.

La "comunicazione visuale" è oggi considerata con particolare interesse soprattutto se intesa come *un fatto sociale che mette-in-scena la società e la cultura nella loro globalità*. Chiozzi, riprendendo Margaret Mead, sottolinea l'enorme importanza del passaggio dall'"antropologia visuale" alla "antropologia della comunicazione visuale", cioè il tentativo di scoprire non l'immagine, ma lo studio dell'immagine, la *verità che sta nella mente di chi usa l'immagine*.

Del resto, se Chalfen parla di "antropologia visuale applicata", in cui acquisisce senso *l'ambiente simbolico in cui l'individuo è immerso*, è Marc Augé con i suoi "luoghi", quelli del *senso inscritto e simboleggiato* ad approfondire una visione non neutrale e disinteressata dell'antropologia. Il ricercatore calato nel mondo, che sostituisce la "memoria visuale", quella "orale", con la *cultura kodak*, è il senso di questi recenti di antropologia e sociologia visuale. (Chalfen R.M., 1997, pp.11-13)

Importante è il contributo di Worth, che introduce l'"ambiente simbolico", oltre a quello fisico, biologico e sociale. Esso è *composto di comportamenti, mezzi, codici e strutture all'interno delle quali comunichiamo, creiamo culture e socializziamo. Il più pervasivo di questi comportamenti e il meno compreso è quello visuale fotografico*. In ogni caso, le forme simboliche di cui si avvale l'approccio visuale fotografico *possono essere interpretate solo nei limiti del loro contesto, struttura e uso convenzionale*. (Chalfen R.M., 1997, p.27)

Chalfen, che studia i comportamenti della gente nell'utilizzo di foto e video, sottolinea il concetto di "cultura della kodak", la conoscenza che consente *di partecipare in modo appropriato a ciò che è stato definito come la "home mode" della comunicazione per immagini*. (Chalfen R.M., 1997, p.33)

Per studiare ciò Chalfen definisce uno schema per l'osservazione e la descrizione, l'organizzazione da parte della gente che si cimenta nella fotografia amatoriale.

L'antropologo costruisce una griglia in cui sono presenti gli “eventi di comunicazione” (pianificazione del lavoro da svolgere, ripresa di fronte e dietro l'obiettivo, messa a punto e montaggio, esibizione ed esposizione del lavoro svolto) e i “componenti usati per descrivere il funzionamento di ogni evento” (dai partecipanti, agli scenari, agli argomenti, alle forme di messaggi, per finire ai codici). La relazione tra “eventi” e “componenti” produce una serie di domande che servono a *descrivere e paragonare specifici esempi di comunicazione*. (Chalfen R.M., 1997, pp.44-45)

Questo studio, applicato a foto e film, va dalla tecnica al soggetto che compie l'azione di composizione dell'immagine.

A tal proposito, pare interessante la componente definita: “codice”. Essa comprende *i caratteri che definiscono una particolare forma di messaggio, o “stile” di costruzione e composizione di immagine*. Occorre avere informazioni *sulle abitudini, le convenzioni e/o routines che hanno strutturato gli eventi di ripresa e montaggio, ma anche le convenzioni dentro la fotografia*. (Chalfen R.M., 1997, p.60)

Si tratta del rapporto tra tecnica che produce immagini e soggetto che produce immagini: esso finisce con il dar luogo ad *un modo di vedere il codice visuale*. In sostanza, bisogna chiedere a chi ha fatto la foto le caratteristiche che si notano nell'immagine.

Chalfen introduce la “norma sociale”, che è quella che sta alla base dei *modelli di comportamento*. Le norme restringono *il campo della libertà concessa a chi fa le foto* quando si sviluppa una relazione tra “norma sociale” e “fotografia non professionista”. (Chalfen R.M., 1997, pp.63-64)

A questo punto si deve sottolineare l'importanza della comunicazione visuale.

La funzione primaria è quella di “documentare”: si scattano le foto per offrire una prova certa di *come stavano le cose*. La foto è meno ingannevole dei racconti delle persone, della memoria orale che potrebbe distorcere le informazioni.

La funzione della “memoria” permette di ordinare luoghi ed eventi, oltre che persone, e *ricordare meglio i dettagli*. (Chalfen R.M., 1997, pp.162-168)

Da questo studio di Chalfen si avverte l'importanza di concetti quali: la “stabilità culturale”, la “conformità alle norme sociali e culturali”, le “continuità intergenerazionali”, le “fonti di socializzazione non riconosciute” e il “mantenimento di schemi valoriali ed ideologie etnocentriche”. Le forme visuali della comunicazione domestica, infatti, fungono da *visione generale e rilevante del funzionamento del mondo*, in quanto le collezioni di fotografie domestiche ripetono le stesse storie ed offrono *delle storie e dei miti a noi stessi e su noi stessi in modo culturalmente significativo*. (Chalfen R.M., 1997, pp.171-175)

In conclusione, l'antropologo aggiunge che le innovazioni tecnologiche sono meno importanti dei contributi che possono derivare dalla *comunicazione personale per immagini* che avviene sempre entro uno schema di riferimento culturale, di un contesto territoriale ben

specifico. La conoscenza dei contesti sociali e culturali fornisce una base per l'interpretazione del mondo in cui le immagini costruiscono e significano *un ambiente simbolico*. (Chalfen R.M., 1997, pp.205-208)

Mazzacane, a proposito del dato visivo, sostiene che allo stato in cui si presenta è *bruto, privo di qualità esplicative*: solo all'interno di una valutazione interpretativa fornita dalla "disciplina investigante", il dato *si concreterà in una risposta precisa*.

La disciplina investigante è la "visual anthropology", un metodo in grado di estrarre *dati ambientali, comportamentali, economico-sociali, ideologico-culturali* ma di superare anche la fase puramente descrittiva per giungere all'organizzazione dei materiali raccolti: i dati visivi, infatti, possono essere *collocati in sistemi di relazioni complesse dai quali e nei quali assumeranno valenze non più solo descrittive*. (Mazzacane L., 1983, pp.35-37)

Approfondendo il discorso interpretativo, l'antropologo sostiene come la rilevazione del dato visivo è la prima forma interpretativa: la fotografia opera *un taglio della realtà osservata*, ne coglie alcuni aspetti *secondo uno specifico linguaggio*. Ad un livello più complesso la foto può restituire i nessi tra differenti "elementi visivi": rapporti tra persone, tra persone e luoghi e/o cose, il tutto grazie alla *sinteticità del linguaggio fotografico*. (Mazzacane L., 1985, pp.138-140)

Avvalendosi delle fotografie, Mazzacane costruisce un fotoschema per studiare le *Sacre Rappresentazioni*. La rilevazione è stata fatta in modo sistematico e *lo schema riassume in un numero ridottissimo di foto un materiale di gran lunga più vasto*. Il fotoschema mette in relazione cinque paesi e tre momenti precisi in cui si realizza la *Sacra Rappresentazione*: la scena, il contesto; l'azione della rappresentazione; i personaggi.

Il contesto varia nel caso delle varie *Rappresentazioni* (si può realizzare in tutto lo spazio del paese, ma anche in un ambito più limitato); l'azione è in genere legata alla scena (può essere di tipo processionale, ma anche non processionale); infine, cambiano anche i personaggi che possono essere viventi o statue.

Le sequenze fotografiche presentano variazioni notevoli delle relazioni tra paesi e *Rappresentazioni*, tra contesto ed azione. Lo schema proposto riduce *ad una tipologia essenziale un materiale altrimenti vastissimo ed ingovernabile*. (Mazzacane L., 1986, pp.52-56)

In questo caso, il lavoro solo descrittivo sarebbe stato ingestibile e ripetitivo. Il ricorso all'utilizzo della fotografia intesa come organizzazione del materiale ha reso possibile *una chiave di lettura e di interpretazione*.

Le foto hanno costituito proprio un iniziale riscontro per costruire le prime *coordinate di organizzazione*. Il passaggio successivo è stato lo studio della cultura popolare che ha consentito una combinatoria tra i vari momenti dell'evento, scaturita dall'analisi degli "elementi strutturali" e dalla combinazione degli stessi (contesto, azione, personaggi).

Infine, dopo aver individuato i legami e le possibili combinazioni a tavolino, Mazzacane ha potuto procedere a trovare sul campo “la tipologia reale”. (Mazzacane L., 1986, pp.56-57)

La combinazione di due essenziali metodi operativi, l’“osservazione sul campo” e la “visual anthropology”, ha permesso, nell'esempio citato ed applicato allo studio delle feste, di giungere ad uno studio sistematico e fondato su una precisa metodologia.

Il lavoro presentato nei capitoli seguenti, che ha riguardato le feste che si svolgono nel territorio del Cilento e del Vallo di Diano, ha utilizzato i metodi integrati dell’“osservazione partecipante” e della “visual sociology/anthropology”: in quest'ultimo caso, attraverso il supporto di materiali fotografici e audiovisivi che hanno consentito di verificare, oltre che coadiuvare l'esperienza sul campo.

III. Le feste e il contesto

Nel territorio oggetto del nostro studio, quello che racchiude una vasta area che va da Paestum a Sapri, dalla costa cilentana al Vallo di Diano, la zona del Parco Nazionale del Cilento e del Vallo di Diano, la tradizione della festa era, ed è ancora in molti luoghi, particolarmente sentita dalla popolazione: le festività sono quasi tutte legate alla religiosità popolare e sono rappresentate proprio attraverso un sistema simbolico-rituale, anche se recentemente assumono particolare rilievo le manifestazioni non religiose.

Il lavoro realizzato, partendo dall'ipotesi che la tendenza prevalente sul territorio è quella delle *feste non religiose*, contrapposte alle *feste religiose*, ha voluto proprio compiere un percorso di analisi per verificare l'assunto iniziale.

Il Cilento e il Vallo di Diano sono depositari di una storia antica: quella dell'intera Lucania Occidentale, di una terra con proprie caratteristiche storico-culturali. Addirittura, un tempo, si potevano tracciare alcuni ideal-tipi della popolazione: verso la costa si

conservavano *la vivacità propria della gente egea*, verso i monti, gli abitanti erano *gente mite, rude, franca*. (Ebner P, 1973, p.39)

Del resto, solo alcuni rilievi montuosi, che non impedivano la transumanza delle greggi e gli scambi commerciali, separavano il Cilento dal Vallo di Diano. Una *via del sale* provvedeva a collegare, inerpicandosi sulle colline, paesi costieri tirrenici all'interno. Ancora più anticamente, gli abitanti attraversavano tutto il territorio cilentano per giungere in Lucania ed in posti ancora più lontani, sullo Jonio.

Tutto ciò per asserire come le origini si confondono ed i territori, finora distinti, finiscono con il trovare legami storico-ambientali e culturali molto più stretti di quanto si possa credere.

Fino all'epoca feudale questa zona fu particolarmente ricca e prospera. In seguito, le vicende storiche portarono a processi di degenerazione che contribuirono ad acuire diseguaglianze e problemi economici e sociali, che per tutti i secoli successivi non smisero mai di travagliare non solo questa terra ma tutto il Mezzogiorno.

In questo territorio è sempre emerso un forte senso di identificazione collettiva, caratterizzato *da modi di vita immediati, dove i contatti sono personali e semplici e le dimensioni degli aspetti di vita in comune sono ridotte*. Per semplificare, sembrano ancora prevalere elementi comunitari, fondati su radici contadine che hanno dato luogo in passato a “codici del sapere” che caratterizzavano il consolidamento sociale e che oggi ancora caratterizzano i rapporti sociali. (Martucci P. e Di Rienzo A., 1997, pp.81-82)

Le caratteristiche comunitarie hanno segnato la vita delle popolazioni e contribuito alla coesione dei rapporti interpersonali al fine di sfruttare le scarse possibilità economiche che trovavano fondamento nella vita materiale, nelle risorse della terra, uniche modalità di sostentamento. Intorno ad esse avveniva la rappresentazione della vita con i rituali e i significati che acquisivano valore normativo e fungevano da regolatori dei comportamenti.

Le feste, i momenti di non lavoro, proprio nei rapporti comunitari hanno acquisito tutta la loro importanza: esse significavano ancora di più motivi di similitudini, soprattutto se le manifestazioni religiose o non religiose si estrinsecavano nei loro aspetti più significativi.

Negli ultimi anni, si sono prodotte alcune differenziazioni nell'ambito dello studio delle feste, anche se quelle che presentano connotazioni religiose ancora sono iscritte entro una propria classificazione.

Un tempo le feste erano intese come momento legato al ribaltamento dei ruoli sociali, dove i contadini e le persone più umili potevano, almeno per un giorno, vivere liberi da sottomissione e dominio.

Il caso del Carnevale che produce disordine è emblematico in merito. La maschera, infatti, consente *al soggetto popolare di vivere e leggere le proprie frustrazioni e le proprie*

nevrosi, ma ha anche, con il suo rituale e simbolismo, il compito di assolvere *la funzione di un sogno collettivo*. (Rossi A. e De Simone R., 1977, p.XVI)

Infatti, a livello collettivo ci si libera del disagio economico e sociale, a livello individuale delle problematiche inconscie. L'aspetto festivo consente la formazione di *una comunità metastorica*, quello di ribellione ha una caratteristica eversiva temuta dalle istituzioni e, infine, l'aspetto rituale è legato a componenti propiziatriche e di eliminazione del male. (Rossi A. e De Simone R., 1977, p.13)

La componente festiva era anche legata alla povertà, ai ceti meno abbienti. In "La festa dei poveri", Annabella Rossi sottolineava proprio come queste manifestazioni subivano un'enorme presa su questi strati della popolazione. Le classi più bisognose di protezione vengono rassicurate *nella sfera della religiosità perché non sono in grado di scegliere altre sfere*. In esse, però, manca la consapevolezza di appartenere *a subculture originate da precisi condizionamenti economici, prima che culturali*. (Rossi A., 1969, pp.106-108)

Fu in seguito superata la questione legata alla "ideologia della festa", a quella concettualizzazione che faceva prevalere spiegazioni relative ai rapporti di dominio ed all'emarginazione della popolazione.

Il superamento avvenne non negando questa problematica, ma criticando una falsa e sommaria teorizzazione che di fatto negava la festa. Occorreva, cioè, puntare a capire realmente tutto ciò che sottostava all'evento festivo e descriverne i principali contenuti. Questa posizione, nei primi anni settanta, costituiva un importante tentativo di far rivalutare il folclore ad una sinistra molto critica rispetto ai rituali festivi.

Lombardi Satriani si contrappose a coloro che credevano ad una realtà italiana omogenea e allo sviluppo della tendenza a diventare borghesi, *costruendo così quell'universo fittiziamente paritetico di consumatori*. Al contrario, si è spesso avvertito la "vergogna" di aver perpetrato ai poveri il furto della loro identità e *di averli lasciati divenire così desolatamente altri*. Se la logica è quella di abbandonare il folclore, gli stessi attori, i contadini, devono decidere di farlo attraverso una *scelta democratica*, concluse Lombardi Satriani. (Lombardi Satriani, 1974, pp.25-28)

Siamo ormai all'approccio descrittivo, al tentativo di studiare e capire la festa e non a negarla a causa *della crisi del modello ideologico totemico*, ad una sorta di "fine della festa", così come formulato da vari antropologi.

Questa tesi è in parte da chiarire, infatti più che sulla scomparsa della festa si deve argomentare intorno alla crisi della "*metafora del totem*", *inteso come modello di una compiuta integrazione sociale*. (Apolito P., 1993, pp.7-11)

Per valutare tale teorizzazione, Apolito critica l'incapacità di riconoscere le "feste vissute". La festa è legata proprio "al vissuto emotivo dei suoi partecipanti" e si differenzia dal rito che è da intendere *come percorso formalizzato che trascende il vissuto dei*

partecipanti. Occorre puntare proprio alla “socialità” e alla “partecipazione” per riscoprire l'importanza dell’*ethos festivo*”, della piacevolezza del momento. (Apolito P., 1993, p.73)

In breve, occorre sottolineare che per *ethos* ci si riferisce a modelli generali formulati per descrivere l'integrazione di un sistema di valori per ridurre la complessità a pochi modelli basilari che influenzano tutte le parti del sistema e spiegano la coerenza che sussiste tra i valori. L'*ethos* concerne le qualità che pervadono la cultura nel suo complesso e la direzione entro cui una cultura è orientata. (Bock P., 1978, pp.403-404)

La tesi di Apolito sembrerebbe, ad una prima analisi, accantonare il rito, o puntare ad un superamento delle *teorie della festa basate sulla metafora del totem*. Ma, l'antropologo non è di questo avviso e si predispone, *da lettore di etnografie della festa prima che di etnografo della festa*, ad un approccio legato alla “descrivibilità di una festa”. (Apolito P., 1993, p.10)

Questa precisazione restituisce significato alla festa da noi chiamata religiosa, dove la forma rituale è ben presente: esiste una relazione tra rito e festa che, in senso metaforico, è quella tra “testo” e “contesto”. Il primo, il rito, ha valore centrale come *insieme formalizzato di azioni cerimoniali*, mentre le feste, il contesto, sono qualcosa *che si stabilisce intorno al complesso rituale e in cui poi si danno azioni - rituali e non - che non sono sempre coordinate, derivate, giustificate dal complesso rituale*. (Apolito P., 1993, p.11)

Il significato di una festa non è, secondo una tesi che tende a diversificarsi da queste posizioni, *qualcosa che la festa possiede in sé, ma soltanto l'interpretazione che noi siamo propensi a darle*. La differenza iniziale è quella tra “ricorrenza festiva” ed “istituto sociale”, dove quest'ultimo si deve necessariamente collocare entro *specifici contesti storico-culturali*. La prima è legata alla “festività” ed è autonoma rispetto all’“istituto festivo” che può *essere trasferito in altre ricorrenze festive*. (Mazzacane L., 1985, pp.57-70)

Non è in questa sede che si vuole concettualizzare sulle loro differenze, ma sottolineare come questa analisi individua la collocazione storico-culturale in cui si svolgono le feste.

Una importante considerazione è quella in cui nella festa sono leggibili *gli elementi fondamentali della cultura delle classi povere*. (Mazzacane L., 1974, p.38)

Questa posizione ha ancora valore se la si applica alle feste religiose, in cui assume rilievo il complesso rituale. Mazzacane individua tre tipi ideali significativi di tale cultura: *i Pellegrinaggi, le Feste Patronali e le Sacre Rappresentazioni*. L'antropologo ha descritto *che cosa è un pellegrinaggio, che cosa una sacra rappresentazione, che cosa una festa patronale* proprio al fine di esplicitare *le differenze tra le feste per motivarne poi la classificazione*. (Mazzacane L., 1974, pp.38-39)

Si tratta di una importante teorizzazione, soprattutto quando l'evento festivo è collocato in un paradigma, quando si compie una astrazione concettuale. E' la riproposizione di idealtipi che permettono il passaggio dal dato alla sua forma astratta, tenendo ben conto che ci si riferisce alla festa come “struttura” ed agli “attori che la vivono”.

Tale posizione si concretizza in una sorta di "categorizzazione", anche se l'antropologo non usa tale espressione. Mazzacane si riferisce ad ideal-tipi applicabili alle feste religiose studiate nel Mezzogiorno. Per spiegare tali tipologie di feste ci si può avvalere di "aspetti, o costanti" che sono: "penitenziali, rituali e magico-religiosi". Esiste anche un "aspetto socio-economico", anche se viene collocato entro la sfera dei rapporti. (Mazzacane L., 1985, p.16)

Per meglio analizzare lo schema di Mazzacane, che viene utilizzato attraverso la *visual anthropology* (soprattutto i racconti fotografici delle feste), è opportuno fare riferimento ad una caratterizzazione articolata in quattro direzioni, in cui le "costanti o aspetti" si riferiscono a:

- a) *modalità del comportamento* ("azione culturalmente orientata dagli individui");
- b) *funzioni cui la festa assolve* ("risposta istituzionalmente organizzata rispetto ad esigenze culturali socialmente condivise");
- c) *comportamenti e funzioni* (relative ad "alcune forme del rituale");
- d) *rapporti sociali presenti in quel tipo di feste* (rapporti economici, "scambi", e relazioni tra classi dominanti e dominate). (Mazzacane L., 1985, p.55)

Questo contributo riesce ad aprire la strada ad una serie di ipotesi metodologiche che fanno compiere un ulteriore passo in avanti verso lo studio delle feste: il puntare, infatti, alla loro descrizione e successivamente alla loro classificazione.

In questo lavoro, si studieranno le feste che si tengono nel territorio del Parco, considerate in base al riferimento territoriale ed alla loro importanza, non solo in termini di rilievo turistico-culturale, ma anche di significati e contenuti simbolici, attraverso la loro descrizione.

La tradizione festiva del territorio, che si è tramandata fino ai nostri giorni, può essere ricondotta entro due essenziali tipologie: le "feste religiose" e le "feste non religiose".

Le prime vedono la popolazione accomunata da una grande voglia di vivere non solo il momento festoso e ludico, ma anche la rappresentazione rituale del sacro, la condivisione e partecipazione alla grandezza del Santo, della divinità a cui si fa il voto e si chiede la grazia.

Le feste non religiose, al contrario, intervengono sulla lettura ed interpretazione del passato, la memoria storica: si tratta di manifestazioni organizzate, che riproducono forme espressive della cultura locale ma guardano alla programmazione per la perfetta riuscita della rappresentazione.

La nostra differenziazione tra *feste religiose* e *feste non religiose* non è casuale, almeno come ipotesi di partenza e soprattutto dopo l'osservazione dell'evento: le caratteristiche dei due tipi di rappresentazioni sono differenti dal punto di vista simbolico-rituale, organizzativo, legato alla partecipazione degli attori, ai contenuti culturali ed allo stesso rilievo economico.

Il nostro approccio è stato indirizzato proprio da tali concettualizzazioni e si è rivolto allo studio descrittivo per ricercare le maggiori caratteristiche delle feste.

Le venti feste, religiose e non religiose, sono state scelte tra le più significative sia per partecipazione di pubblico che per i contenuti simbolico-rituali e culturali presenti. La loro descrizione ha riguardato non solo i contenuti, ma anche il contesto in cui si svolgono e tutte le informazioni che consentono di poter meglio inquadrare gli aspetti che possono spiegarle.

IV. Le feste tra descrizione e classificazione

Le due tipologie di feste, *religiose e non religiose* saranno l'oggetto del nostro studio che rigarderà i loro significati e contenuti. Un lavoro che, attraverso la descrizione e la classificazione, porterà ad alcuni riscontri per ciò che riguarda le differenze ma anche le analogie che sottostanno oggi all'evento festivo. Le feste che si riportano sono quelle più rappresentative e mobilitano un numero elevato di partecipanti.

Gli elementi descrittivi, utilizzati in questo lavoro, forniscono anche una classificazione delle feste religiose e non religiose, in base agli elementi più caratterizzanti l'evento festivo:

organizzazione e partecipazione del pubblico, comportamenti e funzioni rituali, rappresentazione scenica e contenuti culturali, rilievo economico-sociale.

L'ipotesi di partenza è che le differenze si riflettono o nello spontaneismo o nell'organizzazione, nei contenuti (rituali o culturali), nelle forme e rappresentazioni sceniche. Tutto ciò senza trascurare il concorso degli attori (partecipanti o spettatori) e dell'adesione del pubblico. In sostanza, prevalgono ora alcuni aspetti ora altri, a seconda delle due tipologie.

Di seguito sono evidenziate le venti feste studiate.

F.R. (Feste Religiose) = 1) *Il Canto delle Confraternite* ad Acciaroli, 2) *L'Opera 'ri Turchi* a Prignano, 3) *La Sacra Rappresentazione* a Rutino, 4) *Il Pellegrinaggio al Sacro Monte* a Novi Velia, 5) *La Festa dell'Annunziata* a Licusati, 6) *La Festa della Madonna delle Grazie* ad Acquavella, 7) *Il Santuario della Madonna del Granato* a Capaccio, 8) *La Festa di S. Rosalia* a Lentiscosa, 9) *Le Solenni Celebrazioni* a Castel S. Lorenzo, 10) *Il Presepe Vivente* a Trentinara.

F.N.R. (Feste non Religiose) = 1) *L'Assalto dei Turchi* ad Agropoli, 2) *I Moti del 1828* a Vallo della Lucania, 3) *La Rievocazione di Pisacane* a Sapri, 4) *Il Palio delle Contrade* a S. Giovanni a Piro, 5) *La Festa della Principessa Costanza* a Teggiano, 6) *La Notte del Mito* a Palinuro, 7) *La Fiera della Frecagnòla* a Cannalonga, 8) *La Festa di Roscigno Vecchia* a Roscigno, 9) *La Notte dei Focei* ad Ascea-Velia, 10) *Alla Corte del Barone Mazzacane* a Monte S. Giacomo.

FESTE RELIGIOSE

Ad Acciaroli, ma anche in altri paesi, il Venerdì Santo avviene la rappresentazione delle *Confraternite* e dei loro Canti che rendono omaggio ai "Sepolcri": si tratta di vere e proprie competizioni canore ed odi religiose inneggianti la vita e la passione di Cristo, della Madonna e dei Santi. Il Canto, sia quello religioso che profano, è molto importante e diffuso in questa zona: le fasi del rito sacro contengono l'espressione più genuina di una profonda pietà popolare. Le Confraternite, la cui origine risale al XII secolo e le cui finalità si manifestavano nell'assistenza materiale e spirituale alle comunità, estrinsecano le loro attività nelle feste patronali, nell'accompagnamento dei defunti al cimitero e nei famosi canti religiosi del venerdì Santo.

L'Opera "*ri Turchi*" a Prignano è costituita da due pièces teatrali che riproducono episodi della vita di S. Nicola: dai tre bambini offerti dall'oste a S. Nicola come carne prelibata, al giovane Diodato ridotto in schiavitù dai Turchi. L'Opera è ben recitata dagli attori che sul palco mettono in scena con suggestivi dialoghi la potenza del Santo. Questa rappresentazione, particolarmente sentita dalla popolazione, vede una commistione di

elementi pagani ed altri legati alla religiosità popolare, ma la rappresentazione costituisce il momento in cui i legami comunitari si saldano e fanno presa su tutta la popolazione.

L'8 maggio, o la domenica successiva a questa data se il giorno non coincide con il festivo, si tiene a Rutino, in onore di S. Michele, la *Sacra Rappresentazione* meglio conosciuta come "il Volo dell'Angelo". Si mette in scena il duello tra l'angelo e il diavolo, con dialoghi tratti dal "Paradiso Perduto" di Milton, un dramma seicentesco: la vittoria del bene sul male è la componente principale, ma anche l'incitamento a credere nel divino, a rafforzare la fede, a scacciare Satana negli inferi. La festa religiosa, che si manifesta in una processione che costituisce un preludio al dramma, vede una particolare devozione per questo Santo e una commovente partecipazione alla sua vittoria.

Il Santuario ha sempre rappresentato per il pellegrino un alto momento di fede e di profonda libertà interiore. Quando la gente partiva per i Santuari camminando a volte per giorni e notti, pernottando all'addiaccio con il poco cibo raccolto in un grande fazzoletto, si riscontrava una intensa commozione. Il fascino della natura del Monte Gelbison, nei pressi di Novi Velia è reso ancora più grande dalla presenza del Santuario e dall'influenza spirituale che ha sempre esercitato sulle genti. Grande richiamo infatti è quello del pellegrinaggio che si svolge in un periodo abbastanza lungo (ultima domenica di maggio-seconda domenica di ottobre) e vede coinvolte popolazioni variegata che, in compagnie, provenienti perfino da Calabria e Basilicata, si recano al "*Sacro Monte*".

La festa della *Madonna dell'Annunziata*, a Licusati, particolarmente attesa dalla popolazione, che dura tre giorni (dal 16 al 18 maggio), è molto legata agli "ex voto fatti per grazia avuta". L'ex voto è un fenomeno che ha investito tutta la Cristianità, la religione e le tradizioni popolari. Si può documentare attraverso tavolette a pittura, cere, ricami e metalli preziosi. La festa prevede, oltre al giorno in cui si tiene la solenne processione, un'antivigilia e una vigilia, momenti dedicati alla preparazione. Ma già molti giorni prima inizia il novenario (la richiesta di grazia alla Madonna). La processione è densa di segni esteriori: dinanzi alla statua sfilano le vergini che indossano un abito con il richiamo del bianco, simbolo di purezza, mentre le suore si occupano di regolare le fila. Alla processione aderiscono persone che camminano scalze in segno di penitenza, mentre altre portano le "cente", a forma di vele o con i ceri disposti a raggiera.

Nei primi giorni di luglio, si celebrano i solenni festeggiamenti in onore della *Madonna delle Grazie*. Ogni cinque anni la festa assume notevole rilevanza per la presenza di tanti emigranti. Il 1° luglio, la vigilia, si portano le cente in chiesa, dove si celebrano i vesperi, l'omelia e la notte si fa la veglia di preghiera, partendo di solito dal rione "Salve Regina". Il 2 luglio si offrono corone d'oro, anche se il valore è soprattutto simbolico. I loro padri negli anni trenta offrirono tutti gli ori che disponevano in casa per acquistare le corone della Madonna e del Bambino, oltre che i loro ornamenti, rubati. Ci vollero cinque anni per

riportare all'antico splendore la Madonna delle Grazie: per questo ogni cinque anni si celebra la funzione solenne.

Il Santuario della *Madonna del Granato*, costruito almeno mille anni fa, è una grande testimonianza della fede religiosa. Il Santuario di Capaccio è dedicato alla Vergine Maria e la totalità degli studiosi ha collegato il culto di Hera Argiva a quello della Madonna. La statua oggetto di culto è la Madonna che in un braccio regge il bambino ed in una mano la melagrana. La melagrana infatti è simbolo di fecondità ed il culto pagano perdura anche in seguito all'avvento dei cristiani. Oggi, due sono le importanti manifestazioni che si tengono al Santuario: il 2 maggio, considerato il giorno dell' "Incoronazione di Maria" da parte della tradizione popolare, mentre in effetti si tratta della "Riconsacrazione" per la liturgia; il 15 agosto, quando si festeggia l'"Assunzione della Beata Vergine Maria". In agosto, la processione si spinge fino alla località Pianta S. Paolo, per rinsaldare un legame con la comunità che è più numerosa nella zona pianeggiante. La statua è poi accompagnata al Santuario con luminarie e fiaccole. La mattina si celebrano una serie di messe, mentre verso sera si svolge la solenne processione.

La festa di *S. Rosalia* che si tiene a Lentiscosa è una grossa manifestazione legata ad importanti riti religiosi: si festeggia il 15 luglio ed in modo solenne il 4 settembre. L'importante festa di settembre inizia il 25 agosto con il solenne novenario. Esistono due riti: il religioso ed il civile. Il primo vede una serie di funzioni liturgiche in onore degli emigranti (1 settembre), dei caduti (3 settembre) e della Santa, il 4 settembre che è anche la data della grande processione per le vie del paese che dura, tra riti e canti, 3-4 ore. Il programma civile prevede animazioni musicali con canti tradizionali e moderni, la sagra delle melanzane ed i famosi fuochi d'artificio. Il momento più intenso è però quello dei riti religiosi che si concretizzano nella notte tra il 3 e 4 settembre in una serie di canti in onore della Santa, composti dagli abitanti di Lentiscosa, inneggianti la virtù e la solitudine di Santa Rosalia ed invocanti il suo intervento per superare le sofferenze e le difficoltà della vita. La terza domenica di Quaresima si conduce la Santa dalla Chiesa Madre al Santuario dove ogni mercoledì si celebra una messa. In occasione delle due ricorrenze di luglio e settembre dal Santuario Santa Rosalia è portata in processione per tutto il paese, poi è restituita al suo luogo di culto: solo a settembre la statua è riposta nella chiesa principale. Il Santuario è dotato di organo, di un trono dove è posta la Santa e di un altare. In una saletta attigua alla chiesa si trovano gli ex voto: alcune rappresentazioni di miracoli, reliquie in oro e argento, foto di persone miracolate ed i vestiti che le signore indossano in occasione delle processioni. Gli abiti monacali di Santa Rosalia sono portati da alcune donne fino alla morte.

A Castel S. Lorenzo, il 24 giugno si festeggia S. Giovanni Battista, il 27 settembre i SS. Cosma e Damiano. In tutte e due le ricorrenze si celebrano novene in onore dei Santi, durante i nove giorni precedenti. Qualcosa di particolare avviene durante le "novene": si

tratta del racconto della vita dei Santi festeggiati, intercalato dalle preghiere. La festa dei SS. *Cosma e Damiano* è considerata più importante, soprattutto per la presenza di numerosi fedeli, che portano le *cente* e sostano in paese durante la notte. Si inizia con la fiera il 24 (in giugno la fiera si tiene la vigilia) e poi si resta in attesa dei pellegrini che provengono da Castelvita, Aquara, Roccadaspide ed altre località limitrofe. Nel giorno della festa le celebrazioni liturgiche iniziano fin dalle 6:30-7:00. I cinque Santi portati alla Chiesa Madre sono disposti in quest'ordine: S. Luigi Gonzaga, S. Francesco Borgia, i Santi Cosma e Damiano ed infine il patrono, S. Giovanni. Alle 11:00, la solenne messa precede la processione per le vie del paese, con le statue portate nell'ordine descritto. Fino a pochi anni fa, ori e tante *cente* arricchivano il rito: non mancavano poi le persone che, scalze in segno di devozione, con trasporto partecipavano alla manifestazione, vestiti in alcuni casi con gli abiti dei santi.

L'antico centro di Trentinara celebra da alcuni anni uno dei più grandi *Presepi* della Campania per numero di figuranti (circa 150). L'inizio della manifestazione è la sfilata di Erode, consorte e soldati per le vie cittadine in costumi d'epoca, mentre in piazza è un fervore di attività: il ciabattino, il fabbro, il falegname, lo spaccalegna, il panettiere, il fruttivendolo, il maestro ceramico che lavora la terracotta, il bottaio che realizza i contenitori per il vino. Rappresentazioni di vita vissuta, quali il riempire le brocche dal pozzo da parte delle donne, la preparazione di pasta fatta in casa da parte di esperte signore, sono alcune delle manifestazioni che un'attenta regia cura nei particolari più interessanti. La piazza e le strade si sono prestate all'occasione per via della loro conformazione e per la caratteristica delle costruzioni. Prima dell'evento la solenne messa prelude all'atmosfera creata in ricordo del passato, resa ancora più soave grazie a due ragazze che suonano l'arpa e il flauto. I personaggi sono vestiti con abiti presi in fitto, le case sono addobbate con pezzi antichi, piatti, attrezzi del passato, anfore, sedie e mobilio. Nelle zone del centro storico vengono utilizzate 23/24 botteghe.

FESTE NON RELIGIOSE

La manifestazione dell'*Assalto dei Turchi*, che si tiene il 29 giugno ad Agropoli, intende ricordare le azioni barbaresche compiute nel cinquecento sulle coste cilentane. Allora il conflitto Islam-Cristianesimo diede luogo ad una serie di incursioni saracene che avevano lo scopo di saccheggiare il territorio costiero, anche se sovente i Turchi si spingevano fin nelle zone interne. Gli abitanti del Cilento cercarono le più disparate forme di difesa per resistere agli assalti: le torri difensive che si trovano lungo la costa stanno proprio ad attestare queste continue e devastanti battaglie. Nel borgo medioevale viene riproposto l'*Assalto dei Turchi* che avvenne nel 1629. In quella data, settecento Turchi sbarcati sulla spiaggia di Agropoli

penetrarono di sera nel borgo. Gli abitanti riuscirono a resistere per tutta la notte ed il giorno dopo, con l'aiuto delle genti di altri paesi, misero in fuga gli assalitori che subirono numerose perdite. Attori e personaggi in costume ripropongono l'evento, realizzano un corteo per le vie della città e concludono con un simbolico incendio del Castello. Il periodico appuntamento di Agropoli è importante per il turismo e per la cultura locale ed il riproporlo è anche il giusto modo di riscoprire la storia e la società del passato.

Una importante manifestazione si svolge a Vallo della Lucania tra il 17 e il 19 luglio (la data ogni anno può essere diversa, in ogni caso si tiene sempre nella seconda quindicina del mese): si tratta de *i moti del 1828* nel Cilento. Tale rievocazione acquisisce caratteristiche storiche importanti sia in quanto vengono rappresentati scorci di vita dell'ottocento, sia perché si ripropongono le gesta di coloro che hanno cercato di opporsi all'oppressione ed al dominio di pochi, con l'auspicio di modificare le misere condizioni di vita. Vallo della Lucania ricorda quei momenti di storia attraverso tre fasi che coincidono con i tre giorni rievocativi: la mostra e la presentazione della manifestazione, il giorno 17; la sfilata in tutto il centro cittadino con oltre duecento figuranti, tutti vestiti in abiti ottocenteschi, dalle 19:00 alle 21:00 del 18; la conclusione della festa con la divulgazione di momenti di storia locale, di video celebrativi e di rappresentazioni teatrali, il 19 luglio. La manifestazione è riproposta ogni anno e permette al numeroso pubblico di conoscere ed apprezzare le antiche gesta dei cilentani, che si distinsero in difesa della loro terra e della loro libertà.

S. Giovanni a Piro è il paese degli archi, delle stradine strette, delle scale e balaustre, dei comignoli merlati, dei portali e delle fontane. E proprio in questo scenario si realizza il suggestivo: *Palio delle Contrade*. Giochi tradizionali e momenti di festa caratterizzano questa manifestazione che si tiene ad agosto. La prima edizione della festa si è svolta a ridosso del ferragosto ed ha visto la sfida di quattro quartieri del capoluogo: *Tornito, Ponte, Capo la Scala e Paese*. Le squadre si sono affrontate nei giochi: "mazza e pivuzo", "zompa 'ncuollo", "corsa con gli asini", etc... Ogni contrada ha gareggiato in difesa del suo vessillo, dei propri colori. L'interesse è quello di far nascere una grossa manifestazione intorno al "Cenobio Basiliano". Intorno a questa risorsa, infatti, si riscoprono la cultura ed i momenti aggregativi che sono volti alla leale competizione tra paese e zone periferiche con l'intento di sensibilizzare residenti, emigranti e turisti.

La caratteristica di Teggiano è quella di un centro storico adagiato sulla collina pianeggiante, poi inizia la discesa che porterà giù alla pianura del Vallo di Diano. "Diano", infatti, è Teggiano nella antica denominazione, una città che conosce con i Sanseverino lo splendore, una città sede di vescovado, ricca di chiese famose ed importanti. Intorno a ciò ruota l'organizzazione, il tentativo di far rivivere in tre giorni (16-18 agosto) l'esperienza medievale, la vita di allora, i costumi e la cucina tipici. La *festa della principessa Costanza* (riproposizione del matrimonio tra Costanza da Montefeltro e Antonello Sanseverino) è un

evento che caratterizza molto il paese. Sorta come sagra e ripresasi in seguito la tradizione storico-artistica, la festa assume oggi sempre più i connotati culturali. Con ciò, non si vuole asserire che la cultura non sia espressa anche da antichi e prelibati piatti in cui dura la commistione tra antico e moderno, forse per non caratterizzare eccessivamente i gusti. Si parte dal Castello dei Sanseverino: il corteo sfila con principi e nobili attraversando il paese, percorre il centro storico dove sono attrezzate botteghe artigianali e dove si trovano le famose taverne con i piatti tipici. Alla festa di agosto, sono rappresentati il popolo e la nobiltà ma soprattutto i luoghi del centro medievale aperti, le chiese custodi di rare ed antiche opere d'arte, visitabili per l'occasione dal pubblico.

Sapri è nota in tutta Italia per la tragica e sfortunata spedizione di Carlo Pisacane che fu di breve durata (25 giugno-1 luglio 1857) e soprattutto per i versi della ballata: "La spigolatrice di Sapri" del poeta risorgimentale Luigi Mercantini. Oggi la città guarda al "turismo culturale" proprio celebrando la storica vicenda dei "trecento giovani", comandati da un capitano coraggioso. *Le Rievocazioni storiche di Pisacane* vengono arricchite da una serie di manifestazioni artistiche, culturali e legate a momenti di spettacolo. La manifestazione si tiene nella prima decade di agosto e dura quattro giorni: vi è la rievocazione storica dello sbarco a Sapri, una serie di dibattiti, spettacoli teatrali e folcloristici. Nei primi anni novanta, si è tenuto un lungo "Processo alla Storia", riproposto in varie edizioni della Rievocazione, per valutare il grado di coinvolgimento da parte delle popolazioni locali nell'ostacolare il progetto di Pisacane. Molti documenti storici si sono sovrapposti per dimostrare la non riuscita dell'operazione di sollevazione popolare; si sono richiesti supplementi di indagine e lunghe dispute anche sulla stampa locale e nazionale al fine di riuscire a scrivere una verità definitiva.

La Notte del mito fino a qualche anno fa rappresentava per Palinuro un grande avvenimento estivo: sulla spiaggia, figuranti vestiti in abiti greci ed imbarcazioni dell'epoca davano luogo alla rappresentazione più importante di tutto il Cilento, con migliaia di turisti che non intendevano perdere la storica occasione. Negli ultimi anni, però, la manifestazione si è tramutata nel "Mito festival", poi ha acquisito una sua connotazione storico-culturale tramutando le rievocazioni omeriche in spettacoli teatrali. La rappresentazione si tiene presso il "Ciclope" il 23 agosto, quando il caos conseguente al periodo ferragostano lascia il posto a giorni più tranquilli. Allora si può guardare alla cultura e dedicarsi a pièces teatrali proposte in anticipo in tutta la costa: Paestum, Agropoli, Ascea, Camerota, Palinuro, Sapri. Si tratta di spettacoli itineranti. Una parte della manifestazione riguarda il classico, poi segue lo spettacolo teatrale vero e proprio. Si tratta per lo più di adattamenti della leggenda greca, del viaggio di Ulisse: l'incontro con Nausica, Calipso, la Maga Circe. Una parte più moderna concerne attrazioni e discoteca, un modo per catturare l'attenzione dei giovani, per coniugare il mito con la modernità.

A Cannalonga in settembre si svolge la *Fiera della Frecagnola*, il cui nome anticamente attestava un luogo di grandi mangiate, da alcuni definita *Fiera del Cilento*. Si tratta di una antica e rinomata Fiera che vede la partecipazione di persone provenienti da vari paesi, desiderose di cogliere e vivere le antiche usanze e la cultura locale. Cannalonga ha una piazza caratteristica, chiusa ai suoi lati: c'è il palazzo Mongroveo simbolo dell'antico potere feudale e tutt'intorno si respira l'economia rurale (la capra, il castrato, il formaggio, le chianche). Due sono i momenti essenziali della Fiera: il mercato e l'antica cucina cannalonghese. Il mercato vede la vendita di prodotti di ogni genere: animali (maiali, pecore, capre, mucche ed asini) e prodotti tipici artigianali quali formaggi, il pane paesano, la carne di capra. La Fiera mette in esposizione le lavorazioni artigianali del ferro, del legno, della pietra ed i ricami.

Considerata la "Pompei del duemila", assurta negli ultimi anni a "Città Museo", *Roscigno Vecchia* è un antico centro storico abbandonato ad inizio secolo, quando una frana costrinse i suoi abitanti a trasferirsi più a monte nell'attuale paese. Il paese di Roscigno Vecchia è del settecento ed ha rappresentato alla fine degli anni ottanta e nei primi anni novanta un modello di ricerca ed un campo di sperimentazione per geologi, interessati alle questioni relative alle frane del territorio, ed architetti, per le strutture e le case in buono stato di conservazione. Roscigno non è solo memoria storica ed identità, ma anche l'espressione più autentica della cultura contadina del territorio. Un Museo della Civiltà Contadina, la riproposizione degli antichi mestieri e delle lavorazioni di una volta, la valorizzazione dei prodotti tipici della terra sono gli elementi che anno dopo anno vengono riproposti ai primi di settembre quando la Festa raggiunge tutti i visitatori, quando la zona si popola di turisti e presenta varie iniziative culturali. La Festa di settembre, che si tiene dal 1982, attesta attraverso momenti di incontro e dibattiti l'impegno e la ricerca. La visita all'antico borgo, le mostre, gli spettacoli teatrali, le riflessioni e gli studi sulla valorizzazione architettonica ed artistica dell'intera area costituiscono occasioni di svago, ma anche di rilancio culturale e turistico.

La *Notte dei Focei*, lo sbarco degli antichi fondatori di Velia, è una rappresentazione teatrale, con sullo sfondo musica e balletti classici, molto ben strutturata e curata nei minimi particolari dal punto di vista organizzativo. Lo Sbarco, con costumi d'epoca, riproduce la notte del 535 a.C., quando i Focei giunsero, dopo varie peregrinazioni, sulle coste del territorio dell'attuale Velia, alla foce del fiume Alento. I Focei provenivano dalla Jonia ed avevano abbandonato la loro città, Focea, per sfuggire al dominio persiano: pur non disponendo di particolari beni materiali, portarono con sé il loro spirito democratico, la loro cultura e la libertà. Il simbolico ritorno alle origini, improntato su momenti di spettacolo, è il modo che si è voluto proporre (alla fine di ottobre) per trasmettere alle nuove generazioni gli

aspetti della loro storia che non si evincono dai libri a larga diffusione, ma si annidano negli scaffali polverosi degli studiosi locali.

Il 29 e 30 dicembre 1998 si è tenuta la manifestazione: *Alla Corte del barone Mazzacane*, la prima rievocazione storica della presenza del barone nel cinquecento a Monte S. Giacomo ed una degustazione di piatti tipici. Il percorso in cui si snoda la manifestazione è l'intero centro storico, circa un chilometro di vicoli, luoghi cari alla storia locale ed alla cultura popolare, che riscopre per l'occorrenza attrezzi degli antichi mestieri e momenti di vita del passato. Barone, baronessa e corte si integrano con monaci, popolazione ed occupazioni quotidiane nella piazza; nella rappresentazione sfilano per il paese 'u 'mpagliasegge, 'u scarparo, gli zampognari ed altri personaggi.

V. Considerazioni conclusive

Le *feste religiose* e le *feste non religiose* non potevano, come si può intuire, essere studiate attraverso metodi strettamente quantitativi, senza porre al centro l'osservatore ed il suo rapporto con i protagonisti dell'evento festivo e con lo stesso oggetto di studio.

L'approccio descrittivo, compiuto sul campo, che ha utilizzato l'osservazione delle feste, la testimonianza di alcuni protagonisti, la consultazione di alcuni documenti storico-turistici ed infine la visione di filmati e fotografie, l'“osservazione partecipante” e la “visual sociology/anthropology” (una serie di fotografie e riprese filmate che oggi quasi sempre supportano le manifestazioni), ha consentito di poter compiere le opportune e conclusive considerazioni.

Le venti feste studiate sono state analizzate tenendo conto di alcuni aspetti caratteristici: l'organizzazione e la partecipazione del pubblico, i comportamenti e le funzioni rituali, le rappresentazioni sceniche e i contenuti culturali, il rilievo economico-sociale.

La tendenza è quella di dare rilievo alle *feste non religiose*, che comportano enormi sforzi organizzativi e soprattutto legati alla pubblicità dell'evento, per catturare il consenso del pubblico. In molti casi, gli attori impegnati nelle rappresentazioni, hanno molto ben calcolato la scena e giocato un ruolo consono all'importanza della manifestazione. Anche i contenuti culturali che, curati nei minimi dettagli, conferiscono all'evento un significativo riscontro, sono elementi di grande interesse.

Le *feste religiose*, al contrario, vedono la presenza di comportamenti e funzioni rituali. E' significativo che si riscontrino ancora questi aspetti, nonostante la stessa gerarchia ecclesiastica tenta di proibire alcune espressioni della cultura popolare (ori sulle statue e, a tratti, “ex voto per grazia avuta”).

Importanti sono quelle feste religiose in cui è di rilievo la stessa rappresentazione scenica (*il Canto delle Confraternite, la Sacra Rappresentazione, il Presepe Vivente*).

Il *Canto delle Confraternite* ha una buona rilevanza e, a differenza di altre manifestazioni religiose, processioni e pellegrinaggi, necessita di una certa organizzazione. Le forme espressive, il canto soprattutto ma anche il senso della drammatizzazione, sono molto importanti. Si tratta di una festa che assume un certo rilievo in termini economici e di partecipazione di pubblico.

La *Sacra Rappresentazione* è un buon esempio di manifestazione. La proposizione del "Paradiso Perduto" di Milton fa valutare la festa in modo molto lusinghiero. La rappresentazione scenica è importante, come pure i contenuti culturali, nonostante si tratti di festa religiosa anche se differente rispetto a processioni e pellegrinaggi. Non è molto importante il rilievo economico, soprattutto perché si tende a privilegiare il senso del sacro e la dedizione al Santo Michele.

Il *Presepe Vivente* di Trentinara è uno dei più grandi della Campania per numero di figuranti coinvolti. A differenza delle altre feste religiose, in questo caso si rappresentano

importanti contenuti culturali, canti e musiche, che conferiscono all'evento un importante rilievo. Anche l'organizzazione, nonostante le difficoltà, è accorta nel mettere in scena e far funzionare la rappresentazione.

Le tre feste citate non sono le sole in quanto ad importanza: paiono legate a comportamenti simbolico-rituali anche le processioni, come quelle di *S. Rosalia* a Lentiscosa e di Castel S. Lorenzo. La *Festa di S. Rosalia* è un evento molto sentito, che vede una notevole partecipazione di pubblico. Molti riti e momenti penitenziali attestano la profonda devozione per la Santa. Di rilievo l'aspetto economico legato alla festa che prevede una grossa partecipazione di emigranti. Le *Solenni Celebrazioni* di Castel S. Lorenzo, un grosso centro noto per l'economia vinicola, assumono rilievo per la partecipazione del pubblico e per il coinvolgimento di tutti i Santi le cui statue, in processione nelle varie ricorrenze, attraversano le strade del paese seguite da una notevole folla di fedeli che intona canti e preghiere. I comportamenti rituali assumono particolare importanza rispetto ad elementi organizzativi e culturali.

La *Festa della Madonna delle Grazie* prevede una rilevanza dell'evento ed un positiva valutazione del comportamento rituale. La Madonna, che in paese è molto venerata, di recente ha visto un incremento dei motivi festivi. Le "cente" e la processione, che vede molti fedeli incedere scalzi in segno di penitenza, consentono di valutare un recupero del rito tradizionale. La festa di Acquavella, soprattutto quella che si compie ogni cinque anni, è importante anche per la prevalenza di elementi sociali: oltre alla dedizione per la Madonna assume rilievo la collocazione geografica del Comune che è anche demograficamente più importante rispetto, ad esempio, a Prignano (dove non decolla la bella rappresentazione sui miracoli di S. Nicola).

In quest'ultimo caso, se l'idea della rappresentazione (*l'Opera 'ri Turchi*) è notevole, meno lo è la partecipazione di pubblico anche a causa della collocazione geografica del paese e del periodo in cui si svolge. Di rilievo sono i comportamenti e le funzioni rituali e molto importante il senso della rappresentazione scenica.

Al contrario, ciò che perde con il tempo importanza è l'evento che si caratterizza intorno ai pellegrinaggi. Se in passato, soprattutto sul *Sacro Monte*, erano tante le compagnie che con slancio e devozione per la Madonna vivevano di storie sacre che segnavano la vita comunitaria, oggi meno diffuso è questo culto. Il *Pellegrinaggio al Sacro Monte*, che resta uno dei rari esempi di questo tipo di rituale che ancora si svolge nel territorio, presenta una buona partecipazione di fedeli, anche in considerazione del fatto che il Santuario è aperto da maggio ad ottobre.

Il *Santuario della Madonna del Granato* ha una antichissima storia ed un lungo periodo di recupero architettonico, i cui lavori non sono ancora del tutto completati. Negli ultimi tempi si è reintrodotta il momento legato al pellegrinaggio con luminarie, che prevede un

lungo giro nelle tante località situate alle pendici del Monte su cui è situata Capaccio. L'evento non è ancora del tutto valorizzato, anche vi sono tutti i presupposti per farlo, dal momento che il Santuario è aperto tutto l'anno alle preghiere dei fedeli.

Infine, occorre segnalare la *Festa dell'Annunziata* per l'utilizzo di simboli e riti ("ex voto", la processione con le "cente" ed i "novenari" di preghiera). Purtroppo la partecipazione non è molto significativa come in passato ed il rilievo dell'evento non è tale come potrebbero lasciare intendere i rituali ancora praticati.

Tra le *feste non religiose* di rilievo appaiono i *moti del 1828*, basati su organizzazione, contenuti storico-culturali e su una profonda condivisione del pubblico. La rappresentazione che viene realizzata, oltre che ad una rilevante organizzazione scenica riproduce la memoria storica e l'aspetto divulgativo di una "rivoluzione" non conosciuta da tutti.

Analogo discorso si può fare per la festa di Teggiano, anche se in questo caso prevalgono più partecipazione e rilievo economico. La *Festa della principessa Costanza* è ormai una manifestazione conosciuta da tutti, che vede enorme affluenza di persone provenienti da ogni luogo. La maggior intuizione è stata quella di coniugare la rievocazione storica con la degustazione di piatti tipici.

Altro esempio importante può essere *la Notte dei Focei*, che tuttavia deve ancora compiere un passaggio fondamentale: quello di pubblicizzare l'evento per far crescere la partecipazione del pubblico, oltre che trovare date più adatte. L'organizzazione e la rappresentazione scenica paiono funzionare e, trattandosi di una festa dagli elevati contenuti culturali, crediamo sia in grado in futuro di decollare definitivamente.

La Rievocazione di Pisacane, come pure la manifestazione di Palinuro, sembrano in stasi, ma possono essere rivalutate con nuove idee.

La prima è un altro esempio di manifestazione che vuole rivalutare il passato, anche se negli ultimi tempi l'organizzazione non ha proposto intuizioni come quelle del "Processo alla storia" dei primi anni novanta. Allora, gli studiosi tentarono un vero e proprio processo per valutare le eventuali responsabilità delle popolazioni locali nel fallimento della Spedizione di Pisacane. Ottimi sono comunque i contenuti culturali e la partecipazione di pubblico. *La Notte del Mito* non ha l'importanza di un tempo, quando veniva simulato lo sbarco dei greci sulle coste di Palinuro. E' rimasta la rappresentazione teatrale che oggi è di rilievo per il teatro itinerante lungo tutta la costa cilentana in luglio ed agosto. Partecipazione di pubblico, contenuti culturali e rilievo economico sono gli indicatori più importanti.

Il *Palio delle Contrade* è una festa scelta per incoraggiare lo spirito di riproposizione di un sano antagonismo tra i rioni del paese. La gara è differente rispetto alle altre manifestazioni per contenuti, anche se si potrebbe dare maggior rilievo all'evento in considerazione dell'afflusso di turisti ed emigranti che in agosto sono presenti nella zona.

La manifestazione dell'*Assalto dei Turchi* ad Agropoli avrebbe le potenzialità necessarie per un definitivo decollo. L'idea della festa è importante, meno l'organizzazione e la partecipazione degli attori. La critica è dovuta al fatto che Agropoli, cittadina che potrebbe meglio sfruttare le sue risorse storico-culturali, stenta a trovare una dimensione diversa da quella legata al consumo del turismo.

Antico esempio di Fiera cilentana, la *Fiera della Frecagnòla* ha rilievo per la proposizione di prodotti agricoli ed artigianali. E' importante però che si facciano ulteriori sforzi organizzativi per rendere l'evento più rilevante e con una più consistente partecipazione di pubblico. Anche i prodotti andrebbero meglio offerti all'attenzione del pubblico, che è desideroso di conoscere ed apprezzare gli esempi della cultura locale.

Oggi pare in declino *Roscigno Vecchia* e si attendono nuove formule organizzative nel caso della rievocazione che si tiene a Monte S. Giacomo.

La *Festa di Roscigno Vecchia* era più importante quando vi era un enorme interesse per gli studi geologici ed architettonici del vecchio paese abbandonato. Conserva ancora elevati contenuti culturali, anche se l'evento non ha più lo stesso valore del passato.

Un discorso quasi analogo al precedente si può fare a proposito della manifestazione di Monte S. Giacomo (*Alla corte del barone Mazzacane*), anche se in questo caso occorre meglio curare l'aspetto organizzativo. Molto bello è lo scenario naturale in cui si tiene la festa, l'antico centro storico che conserva rilevanti esempi artistici ed architettonici.

In conclusione, le *feste religiose* e le *feste non religiose* hanno la necessità di coinvolgere un più esteso pubblico per dare rilevanza all'evento. Sembra, cioè, inevitabile pensare le feste secondo canoni differenti rispetto al passato, per consentire di trovare condivisione ed adesione da parte del pubblico.

Dal nostro studio, emerge che occorre organizzazione, ma non solo. Alcune feste religiose, infatti, molto meno pensate e legate a contenuti culturali, continuano ad essere importanti. Evidentemente il coinvolgimento ha molto a che fare con questo nuovo ritorno spirituale che pervade una fascia non trascurabile di popolazione. La pubblicità dell'evento è un altro requisito importante: nel caso di feste religiose non siamo tanto in presenza di forme di comunicazione mass-mediologiche, ma di rapporti stretti con gli emigranti (Lentiscosa) e del tentativo di coniugare il sacro con il profano (fiere, musica, cantanti, fuochi d'artificio), cosa che si compie sistematicamente a Castel S. Lorenzo.

Tutti i tipi di feste devono considerare alcuni elementi: organizzazione, coinvolgimento del pubblico (attraverso rappresentazioni e contenuti sociali e culturali), pubblicizzazione della manifestazione. Un ulteriore aspetto è quello delle risorse economiche che possono meglio far interagire tutti i menzionati elementi.

In tal modo, si superano i limiti che oggi ostacolano lo sviluppo delle feste, nonostante si avverte la tendenza a ricercare forme socializzanti intorno ad un evento e desiderio di vivere il momento festivo nella società del duemila.

Riferimenti bibliografici

- (1) Altieri L., "Con gli occhi e con le parole. L'osservazione come tecnica di ricerca", in *Il ciclo metodologico della ricerca sociale* (a cura di Cipolla C.), FrancoAngeli, Milano 1998.
- (2) Apolito P., "Dice che hanno visto la Madonna", Il Mulino, Bologna 1990.
- (3) Apolito P., "Il cielo in terra", Il Mulino, Bologna 1992.
- (4) Apolito P., "Il tramonto del totem", Ed. Franco Angeli, Milano 1993.
- (5) Bailey K., "Metodi della ricerca sociale", Il Mulino, Bologna 1985.
- (6) Cassese L., "Il Cilento al principio del secolo XIX", Salerno 1956.
- (7) Cassese L., "Scritti di storia meridionale", Ed. Laveglia, Salerno 1970.
- (8) Cattabiani A., "Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno", Ed. Rusconi Libri, Milano 1988.
- (9) Chalfen R.M., "Sorrída, prego!", FrancoAngeli, Milano 1997.
- (10) Cipolla C., "Il ciclo metodologico della ricerca sociale", FrancoAngeli, Milano 1998.
- (11) Cipolla C., "Un filo sottile e tenace: verso una rete creativa e mutevole", in (a cura di Cipolla C.) *Il ciclo metodologico della ricerca sociale*, FrancoAngeli, Milano 1998.
- (12) Cipolla C. e De Lillo A. (a cura di), "Il sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi", FrancoAngeli, Milano 1996.
- (13) Cipriani R., "La metodologia delle storie di vita", Euroma, Roma 1995.
- (14) Colombis A., "Fuori dal mito: la sociologia "qualitativa" è una forma della mente", in *Il sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi* (a cura di Cipolla C. e De Lillo A.), FrancoAngeli, Milano 1996.
- (15) De Martino E., "Mondo popolare e magia in Lucania", Basilicata Editrice, Roma-Matera 1975.
- (16) Dentoni Litta F., "Antiche tradizioni del Cilento", Ed. CI.RI., Acciaroli (SA) 1986.
- (17) De Rosa G., "Vescovi, popolo e magia nel sud", Ed. Guida, Napoli 1971.
- (18) De Rosa G., "Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno", Ed. Laterza, Bari 1979.
- (19) Di Nola A. M., "Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana", Ed. Boringhieri, Torino 1976.
- (20) Ebner P., "Storia di un feudo del Mezzogiorno", Ed. Storia e Letteratura, Roma 1973.
- (21) Ebner P., "Economia e società nel Cilento Medievale" voll.2, Ed. Storia e Letteratura, Roma 1979.
- (22) Ebner P., "Chiesa, baroni e popolo nel Cilento" voll.2, Ed. Storia e Letteratura, Roma 1982.
- (23) Geertz C., "Interpretazione di culture", Il Mulino, Bologna 1988 (nuova ed.1998).
- (24) Geertz C., "Antropologia interpretativa", Il Mulino, Bologna 1988.
- (25) Gellner E., "Ragione e religione", Ed. Il Saggiatore, Milano 1993.
- (26) Giglioli P.P. e Dal Lago A., "Etnometodologia", Il Mulino, Bologna 1983.
- (27) Izzo A., "Introduzione a Alfred Schutz", UTET, Torino 1979.
- (28) Izzo A., "Storia del pensiero sociologico", Il Mulino, Bologna 1991.
- (29) La Greca A., "Guida del Cilento. Il folklore", Ed. C.P.C., Acciaroli (SA) 1993.
- (30) La Greca A.-Di Rienzo A.-La Greca E., "Usi e costumi del Cilento", Ed. CI.RI., Acciaroli (SA) 1984.
- (31) Lombardi Satriani L.M., "Menzogna e verità nella cultura contadina del sud", Ed. Guida, Napoli 1974.
- (32) Maccaferri M., "Dall'osservazione all'azione", in *Il ciclo metodologico della ricerca sociale* (a cura di Cipolla C.), FrancoAngeli, Milano 1998.
- (33) Madge J., "Lo sviluppo dei metodi di ricerca empirica in sociologia", Il Mulino, Bologna 1966.
- (34) Martucci P. e Di Rienzo A., "Identità cilentana e cultura popolare", Ed. CI.RI., Fornelli C.to (SA) 1997.
- (35) Mazzacane L.-Lombardi Satriani L.M., "Perché le feste", Savelli Editore, 1974.
- (36) Mazzacane L., "Il dato visivo", in *Scienza Duemila*, settembre 1983.
- (37) Mazzacane L., "Struttura di festa", Franco Angeli, Milano 1985.
- (38) Mazzacane L., "Fotografia, fotoschemi e computer vision nella ricerca antropologica. Un caso concreto: le Sacre Rappresentazioni", in *Bollettino dell'Associazione italiana di cinematografia scientifica*, giugno 1986.
- (39) Mucchielli et alii, "Dizionario dei metodi qualitativi nelle scienze umane e sociali", Borla, Roma 1999.
- (40) Musacchio A., "La regione mediterranea e le matrici del paesaggio", in AA.VV. *Il paesaggio mediterraneo*, Ed. Crea srl, Napoli 1997.
- (41) Pardi F., "L'osservabilità dell'agire sociale", FrancoAngeli, Milano 1985.
- (42) Pierrard P., "Dizionario dei nomi e dei Santi" (a cura di Laguzzi S.), Ed. Gremese, Roma 1990.
- (43) Pont-Humbert C., "Dizionario dei simboli dei riti e delle credenze", Editori Riuniti, Roma 1997.
- (44) Rossi A., "La festa dei poveri", Ed. Laterza, Bari 1969.
- (45) Rossi A. - De Simone R., "Carnevale si chiamava Vincenzo", Ed. De Luca, Roma 1977, p. XVI.

- (46) Rossi L., "Terra e genti del Cilento borbonico", Ed. Palladio, Salerno 1983.
- (47) Russo G., "Un filo sottile e tenace: verso una rete creativa e mutevole", in (a cura di Cipolla C.) *Il ciclo metodologico della ricerca sociale*, FrancoAngeli, Milano 1998.
- (48) Schutz A., "La fenomenologia del mondo sociale", Il Mulino, Bologna 1974.
- (49) Signorelli A., "Chi può e chi aspetta", Ed. Liguori, Napoli 1983.
- (50) Volpe F., "Il Cilento nel secolo XVII", Ferraro, Napoli 1981.